

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Class

Derby
ANNALES DU MUSÉE GUIMET

Beud
REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

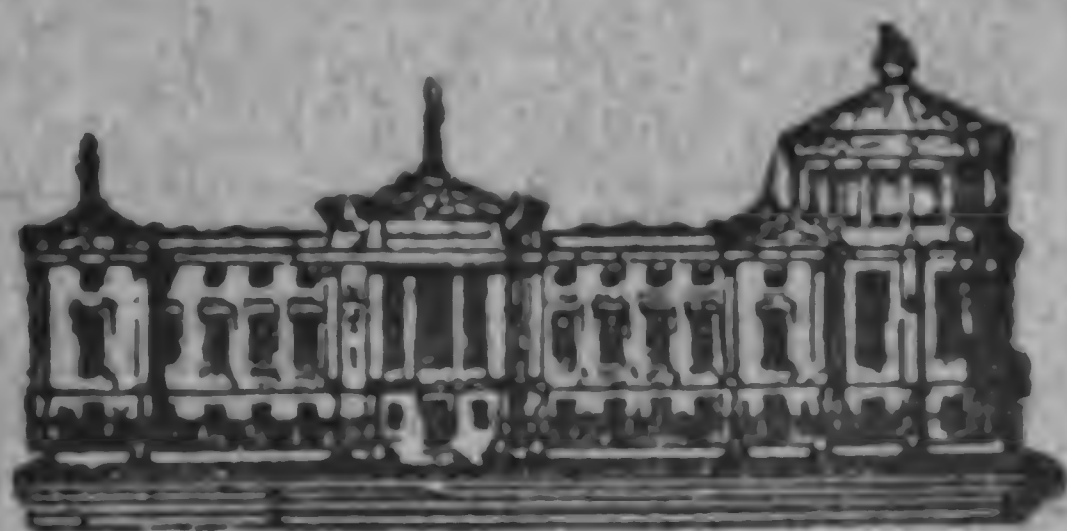
PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIGHER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LEVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC.

16c
C
TOME LIX. N° 1. — JANVIER-FÉVRIER



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1909

SOMMAIRE

- E. BRANDENBURG. *Les vestiges des plus anciens cultes en Phrygie*.
JEAN CAPART. *Bulletin critique des Religions de l'Egypte* (1906 et 1907)
(1^{er} article).
E. LEFÈBRE. *Le Bouc des Lupercales*.

REVUE DES LIVRES

I. — *Analyses et comptes-rendus.*

- 1° G. FOUCART. *La Méthode comparative dans l'histoire des religions* (GOBLET D'ALVIELLA).
- 2° *Theologische Studien*, Theodor Zahn zum 10 Oktober 1908 dargebracht (A. LOISY).
- 3° O. GRUPPE. *Die mythologische Literatur aus den Jahren 1893-1905* (R. DUSSAUD).
- 4° CLIFFORD H. MOORE. *The distribution of Oriental Cults in the Gauls and the Germanies* (AD. J.-REINACH).
- 5° C. BOUGLE. *Essais sur le régime des castes* (E. LACÔTE).
- 6° ALOIS MUSIL. *Arabia Petraea*, III (R. DUSSAUD).
- 7° J. A. MONTGOMERY. *The Samaritans* (F. MACLER).
- 8° W. E. LEONARD. *The fragments of Empedocles* (CH. MICHEL).
- 9° W. B. SMITH. *Der vorchristliche Jesus* (M. VEXLER).
- 10° M. FRIEDLAENDER. *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu* (M. V.).
- 11° F. CUMONT. *Recherches sur le Manichéisme* (E. DE STOOP).
- 12° L. DUCHESNE. *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I et II (F. NICOLARDOT).
- 13° ABD-OL-BEHA. *Les leçons de Saint-Jean d'Acre* (ED. MONTET).

II. — *Notices bibliographiques.*

GRENFELL ET HUNT. *Fragment of an uncanonical Gospel from Oxyrhynchus*. — F. NICOLARDOT. *La composition du livre d'Habacuc*. — P. RODET. *Le culte des sources thermales à l'époque gallo-romaine*. — H. GRESSMANN. *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament*. — L. DE BEYLIÉ. *La Kalaa des Beni Hammad*. — J. HASTINGS. *A Dictionary of Christ and the Gospels*. — F. TOCCO. *Studii Francescani*. — FR. WILHELM. *Deutsche Legenden und Legendare*. — A. SCHALCK DE LA FAVERIE. *Les premiers interprètes de la pensée américaine*. — G. F. BLACK. *A Gipsy Bibliography*. — G. RICHARD. *La Femme dans l'histoire*. — B. RUSSELL. *La Philosophie de Leibniz*.

CHRONIQUE

La REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS paraît tous les deux mois, par fascicules in-8° raisin, de 8 à 10 feuilles d'impression.

Prix de l'Abonnement annuel :	Paris	25 fr. »
— — — — —	Départements	27 fr. 50
— — — — —	Etranger	30 fr. »
Un numéro pris au Bureau		5 fr. »

La Revue est purement historique ; elle exclut tout travail présentant un caractère polémique ou dogmatique.

Prière d'adresser tous les ouvrages destinés à la Revue à : la *Direction de la Revue de l'Histoire des Religions*, chez M. Leroux, éditeur, 28, rue Bonaparte, à Paris (VI°).

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS
TOME CINQUANTE-NEUVIÈME

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

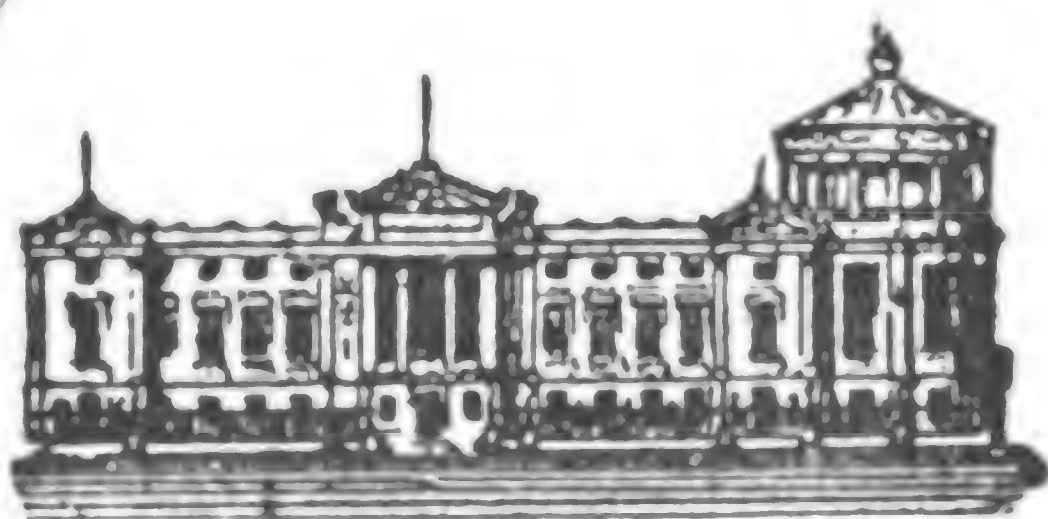
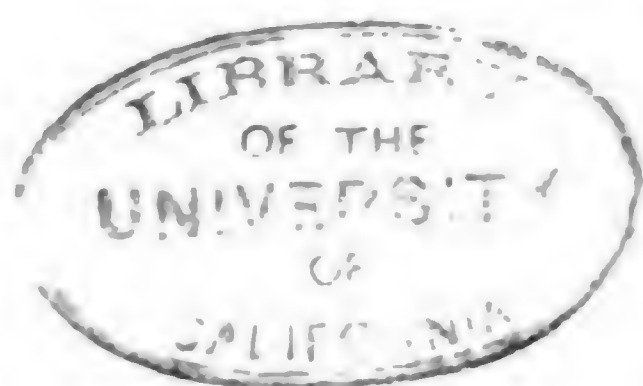
MM. RENÉ DUSSAUD ET PAUL ALPHANDÉRY

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHE-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, E. DE FAYE, G. FOUCART, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHNER, H. HUBERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, M. MAUSS, A. MEILLET, ED. MONTET, A. MORET, P. OLTRAMARE, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, M. REVON, J. TOUTAIN, ETC..

TRENTIÈME ANNÉE

TOME CINQUANTE-NEUVIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

1909

23



LES VESTIGES DES PLUS ANCIENS CULTES EN PHRYGIE¹

Les textes, trouvés l'année dernière à Boghaz-keui par M. Winckler, mentionnent quelques divinités hittites. Mais ces notions sont trop vagues pour nous donner une idée exacte de la religion et du culte de ce peuple; notre travail doit se borner pour le moment à des études spéciales qui nous permettront d'approfondir la question. Voyons ce que nous apprend sous ce rapport la Phrygie, cette partie du grand empire hittite.

Au centre de la Phrygie, dans les parages des façades rupestres, dont la première description exacte et l'analyse sont dues à MM. Perrot et Chipiez² se trouvent de nombreux autels, degrés, petites façades, etc. taillés à même dans le roc. Nous devons y reconnaître les manifestations d'un culte d'après ce principe que tout objet est cultuel, qui, après mûre réflexion, est jugé n'avoir jamais pu servir à un usage pratique dans la plus stricte acception du mot. Essayons

1) Au cours de cet article nous adopterons les abréviations suivantes :

B. A. = E. Brandenburg, *Neue Untersuchungen im Gebiet der phrygischen Felsenfassaden*, dans : *Abhandlungen der Bayerischen Akademie*, III Klasse, XXIII Band, III Abt., Munich, 1906.

Memnon = Memnon I, 1, 1907, *Bericht über eine Reise in Anatolien im Sommer 1906*.

O. L. Z. = *Orientalistische Literatur Zeitung*.

K. A. U., I et II = *Klein-Asiatische Untersuchungen* par E. Brandenburg, dans O. L. Z., 1907, 1908.

Z. f. E. = *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin.

Perrot = Perrot-Chipiez, *Hist. de l'art dans l'antiquité*, tome V, Paris, 1890.

2) *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. V. Cet ouvrage restera encore longtemps le point de départ pour qui veut étudier l'archéologie de l'Asie Mineure.

maintenant de classer et de définir ces monuments et d'en tirer quelques conclusions.

Le centre de la Phrygie est une contrée montagneuse située entre les quatre villes : Eskichéhir (Dorylaion) au nord, Kutahia (Kotiaion) à l'ouest, Seïdi-Ghazi (Nacoleia) à l'est et Afion-Karahissar (Akrëonos) au sud. La montagne¹ dont la plus grande partie s'appelle Türkmen-dag, s'étend du nord-ouest au sud-est. Elle est divisée en plusieurs chaînes parallèles et dans les vallées ainsi formées se trouvent les monuments auxquels nous consacrons cette étude. Le Türkmen-dag s'élève jusqu'à la hauteur de 2.000 mètres ; plusieurs de ses parties, chose hélas bien rare en Asie Mineure, sont encore richement boisées, ce qui donne un grand charme au paysage. La population se compose surtout de Kyzylbach (têtes rouges, insulte religieuse qui a sensiblement le même sens que « giaour »), qui sont probablement les restes d'une population fort ancienne. On ne connaît pas encore leur langue, et fort peu leurs mœurs. J'ai vécu plusieurs mois dans ces villages et je ne suis pas tout à fait d'accord avec M. Perrot, car je n'ai jamais rien vu de ce qu'on rapporte de leurs orgies². Je crois plutôt que ces anecdotes scandaleuses sont dues à la profonde aversion que les vrais musulmans vouent aux Kyzylbach. Il est vrai, toutefois, que leurs femmes ne se voilent pas et sont souvent traitées en public avec une brutalité révoltante, qu'ils ne font jamais la prière, ni ne fêtent le « Ramazan » (mois de jeûne). Ils n'osent avouer qu'ils ne sont pas musulmans et possèdent pour le décorum des « djami » (mosquées) qui leur servent de lieu de réunion, de café. J'ai constaté moi-même qu'une chienne avait fait ses petits dans une « djami », et qu'on l'y laissait tranquille ; fait impossible chez les Turcs. Ils ne mangent pas du lièvre ni du coq noir, mais du sanglier et boivent avidement du

1) Cf. l'esquisse dans *Z. f. E.*, 1905, I, p. 189.

2) Le Dr Browsky de Tripoli, qui a demeuré assez longtemps chez les Kyzylbach de l'Arménie, m'a confirmé dans mon opinion.

vin et du raki. J'ai visité leur cheikh dont la femme me recevait ornée d'une parure en or, composée de minces chaînettes et petites plaques, tout à fait comme la fameuse photographie de M^{me} Schliemann, ornée des bijoux du « trésor de Priam »¹. Si on peut dire assez de mal des Kyzylbach, de la saleté repoussante de leurs villages, de leur manque d'amabilité et d'hospitalité, de leur brutalité et mauvaise volonté, c'est le contraire chez les Yuruk(s) (= nomades) qui sont un élément important de la population du Turkmen-dag, moins nombreux cependant que les Kyzylbach. La propreté de leur « *mou-safir-oda* » (chambre pour les voyageurs), la grâce de leur accueil surprend agréablement. Quelquefois très pauvres, ils offrent quand même la meilleure chose qu'ils possèdent au « mousafir ». A l'inverse des autres, leurs femmes sont d'une grande décence et sortent voilées. Si on aperçoit par hasard leur visage, on est charmé moins par leur beauté que par leur air de franchise et une certaine régularité de traits. On dit qu'ils professent l'Islam mélangé de quelques rites chrétiens.

Si j'ai insisté sur les modernes habitants du pays, c'est que j'ai cru intéresser par ces détails les lecteurs de la *Revue*. C'est aussi pour signaler combien il serait désirable qu'on s'occupât spécialement de la religion et de l'ethnographie de ces peuples, qui, malgré les travaux de MM. von Luschan et Traeger, de Berlin, sont encore presque inconnus. Je mettrai volontiers mon expérience pratique de ces contrées à la disposition d'un explorateur, en lui donnant toutes les indications nécessaires.

Le *terminus ad quem* de notre étude sera l'invasion des Cimmériens, qui mit fin au règne du « roi Midas », 696 ou 695 avant notre ère. L'invasion de ces hordes barbares dévasta à tel point le pays qu'il ne se releva complètement que sous l'administration des Romains. On peut supposer que ni la religion ni les cultes, toujours intimement liés aux règnes

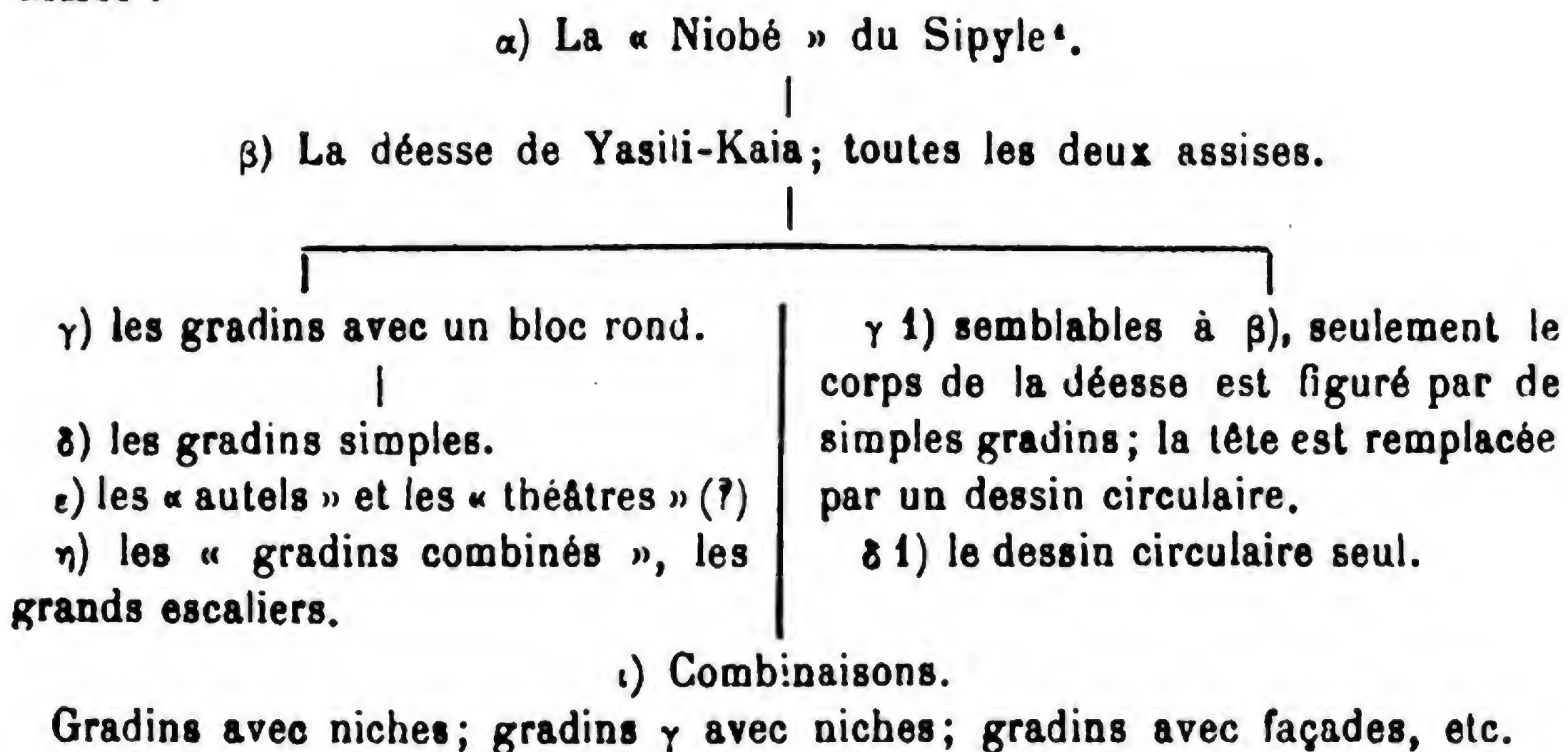
1) Pour les détails, cf. mon article *Z. f. E.*, 1905, I, p. 188-197.

puissants, ne se sont beaucoup développés pendant cette période de dévastation et de décadence.

Les objets qui, selon toute probabilité, ont servi au culte sont : 1° les gradins ; 2° les niches ; 3° les grottes ; 4° divers autres objets.

I. LES GRADINS.

Le schéma de leur développement se laisse formuler ainsi :



Je commence par la « Niobé » du Sipyle ce « schéma »

1) α) *Memnon*, I, 1, p. 35, fig. 25, 26 ; *O. L. Z.*, 1907 ; *K. A. U.*, I, pl. I. — β) trouvée par Ramsay ; Perrot, V, p. 151 ; *K. A. U.*, I, pl. II, fig. 1 ; détruite en 1907. — γ) Perrot, V, p. 144, fig. 103 et 104 ; *K. A. U.*, I, pl. II, fig. 5, 6 ; un petit exemplaire près de la Foundouk-kaleh (*B. A.*, p. 658, fig. 15). — γ 1) L'« autel » de Yasili-kaia, avec inscription ; cf. la planche chez Reber, *B. A.*, 1897, *Phryg. Felsendenkmaeler*. — *B. A.*, p. 696, fig. 51, 52. — δ) *B. A.*, p. 659, fig. 17 ; Reber, *l. c.*, la planche du « Tombeau des lions » à Kumbet, à gauche de la façade ; Assarkaleh, près de Kumbet ; l'entourage du « Tombeau de Midas » ; Saboundi-bounar ; petit kaleh au défilé entre Duver et Kumbet (*B. A.*, p. 664, fig. 22) ; kaleh de Yapouldag, *K. A. U.*, II, fig. 12, etc. etc. — δ 1) *B. A.*, 696, fig. 53 ; un second exemplaire fut trouvé par moi, non loin de celui-ci en 1907. — ε) les « autels » : *B. A.*, p. 694, fig. 55 ; *K. A. U.*, II (*O. G. Z.*, 1903), fig. 4 ; fig. 5-7 (?) ; les « théâtres » : *Memnon*, fig. 11, 12, 13, 14, 31 ; Leonhard, *Paphlagonische Denkmäler*, 1903, fig. 10, au Ménémén-dag, cf. ci-après fig. 1, etc. — η) *K. A. U.*, II, fig. 3, 8, Leonhard, *l. c.*, p. 40. Abs. 3. etc. — ι) Perrot, V, p. 148, fig. 102 ; *Memnon*, fig. 2, 3 ; *K. A. U.*, II, fig. 1.

qui n'a pas la prétention d'être d'une fixité absolue, mais qui explique le mieux le développement et l'origine des gradins. On pourrait objecter que le Sipyle n'est pas situé en Phrygie; mais il appartient au grand « Kulturkreis » — la Grèce à l'ouest, l'Arménie à l'est¹ — des monuments rupestres, et même sans cela j'aurais choisi la Niobé comme exemple classique d'une déesse assise, taillée dans le rocher, les genoux et les pieds déjà stylisés. — La déesse de Yasili-kaia, malheureusement détruite par l'ignorance des habitants du village, est encore plus fruste, la tête est remplacée par une sorte de disque en faible relief. On peut supposer que les yeux, la bouche etc. étaient figurés par la peinture, dont le temps n'a plus laissé aucune trace. Mais les bras et les genoux sont déjà complètement transformés en gradins, les pieds également. Non loin de là j'ai découvert en 1907 une « déesse » semblable, ce que j'ai annoncé dans une note² qui m'a valu une polémique un peu vive de la part de M. von Lichtenberg³. Je me suis déjà expliqué avec M. von Lichtenberg dans une autre revue, mais il faut que j'ajoute encore une fois pour toutes que je serai toujours prêt à discuter une thèse scientifique, mais non un préjugé comme le « Arier-Dogma » fondé sur l'antisémitisme. Je dois mentionner encore ceci : on a voulu expliquer les gradins, du moins en Grèce, comme « trônes des dieux ». J'ai réfuté cette hypothèse⁴. M. von Lichtenberg ayant consenti à mon explication à l'occasion d'une conférence, faite par moi devant la Vorderasiatische Gesellschaft à Berlin, appelle de nouveau les gradins dans *O. L. Z.*, *l. c.* : « Götterthrone ». — La transition de β) à γ) et de γ) à δ) est bien visible, si on compare seulement les derniers. La branche γ 1) et δ 1) du schéma est une abréviation encore plus simple. Qu'il s'agisse

1) Lehmann-Haupt, *Materialien*, etc., p. 121, dans *Abhandlungen d. kg. Ges. d. Wiss. zu Goettingen*, phil. hist. Kl., 1907, Bd. IX, No. 3.

2) *K. A. U.*, II.

3) *O. L. Z.*, juin 1908.

4) Cf. *K. A. U.*, I.

bien de têtes, cela devient clair par la figure 51 dans *B. A.*, parce qu'on y a dessiné même les cous. Ce monument est en même temps concluant contre l'hypothèse des « trônes ». Que signifierait le dessin d'une tête avec un long cou au dossier d'un trône? (J'en ai trouvé un second exemplaire, si je ne me trompe, près de la Foundouk-kaleh). L'explication de ϵ) et de η) est plus difficile. Nous n'avons pas de documents aussi abondants pour établir les comparaisons. Il existe seulement quatre « autels » aux environs de la kaleh de Demirli¹. Pour un de ceux-là je crois avoir prouvé qu'il

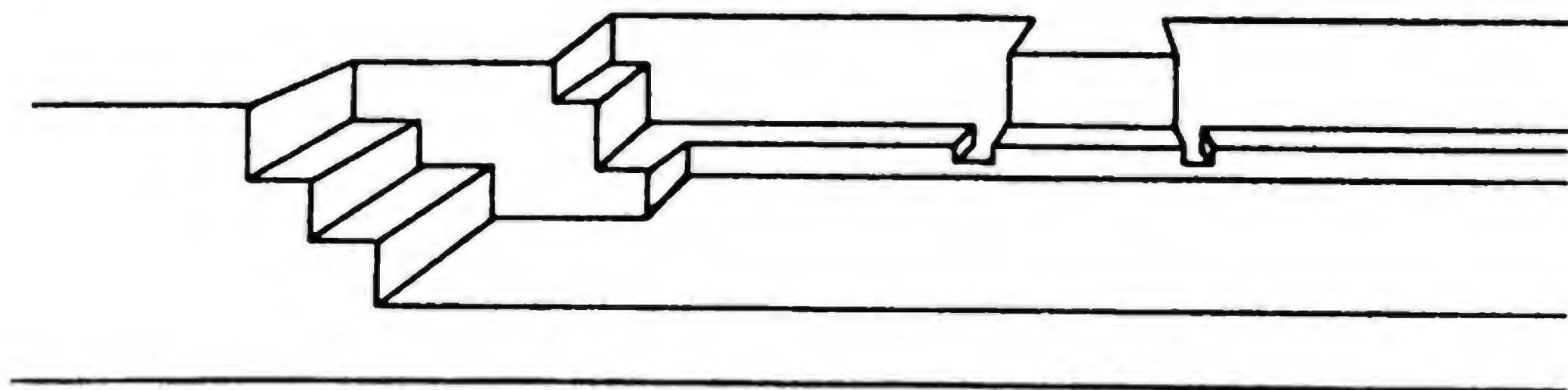


Fig. 1. — Gradins du Ménémén-dag. Échelle 1 : 100.

n'était pas, selon l'opinion de M. de Reber, une simple « façade », mais que les ornements sont postérieurs et que le monument était plutôt un lieu de sacrifice². Je crois qu'il y a une certaine parenté entre l'autel B' et la partie nord du « théâtre » de Saboundi-bounar³, et entre ce dernier et les gradins que j'ai trouvés dans l'été 1908 au pied du Ménémén-dag, à l'est du golfe de Smyrne (fig. 1). On y voit trois systèmes de gradins, composés de trois marches, le troisième de deux seulement, mais la supérieure plus haute que l'inférieure, et à côté de celle-ci deux rigoles. On ne peut méconnaître une certaine ressemblance avec les gradins de Yasili-

1) Le nom d'« autel » est arbitraire; on avait nommé ainsi le monument *K. A. U.*, II, fig. 4, à cause de sa vague ressemblance avec un autel chrétien et de sa croix. De même le nom de « théâtre » pour des systèmes de gradins, qui ressemblent un peu au « théâtre » de Knossos. Mais ces noms facilitent beaucoup les explications.

2) Cf. *K. A. U.*, II, fig. 5-7 et « die Demirkaleh u. ihre Umgebung ».

3) *K. A. U.*, II, fig. 2.

4) *Memnon*, fig. 14, d, e, b.

Kaia etc. Le côté droit du monument est complètement détruit. Derrière se trouvent encore quelques rochers travaillés, mais dans un tel état de ruine qu'on ne peut plus fixer leur destination.

L'explication des « grands escaliers » taillés dans le rocher et aboutissant quelquefois à une paroi sans utilité visible est restée longtemps très difficile bien qu'on se doutât qu'ils servaient au culte. On pouvait, il est vrai, admettre tout simplement avec M. Belck, que ces peuples étaient atteints de la « treppomanie » (*treppe* = escalier). Mais ce n'est là qu'une plaisanterie et non une définition. Cependant, elle atteste la fréquence de ces monuments. L'escalier de la Demirli-kaleh¹ que j'ai trouvé en 1907 a l'apparence d'un de ces « grands escaliers » ; mais si on y regarde de plus près, on s'aperçoit qu'il est composé de deux systèmes de gradins superposés et pourrait fournir ainsi l'explication de ce problème².

II. LES NICHES

On peut les classer en 1) niches simples ; 2 a) niches avec idole ; 2 b) niches entourées d'une « façade » ; 3) niches avec un bloc³.

1) K. A. U., II, fig. 3 et 8.

2) Cf. les détails, *l. c.*

3) Z. f. E., 1908, III, p. 386, fig. 8 a, b ; p. 387, fig. 9 a, b ; p. 388, fig. 11 a ; *Memnon*, p. 21, fig. 4, 5 ; p. 23, fig. 6, 7 ; p. 24, fig. 15, 16 (d'autres trous semblables à Aias-in, non loin de l'« église ») ; près de la « Niobé » du Sipyle (?). — 2 a) Arslan-kaia, près de Duver, cf. la planche chez Reber ; la petite façade près de Arslan-kaia, B. A., p. 694, fig. 54 ; mieux K. A. U., II, fig. 1 ; une troisième dans Perrot, V, p. 148, que je n'ai jamais pu retrouver. — 2 b) près de Foundouk-kaleh, B. A., p. 695, fig. 50 ; très abîmée à la Demirli-kaleh (?) ; le « Kindergrab » de Reber, non loin du « tombeau de Midas » ; au-dessous du « tombeau de Gordios » cf. la planche chez Reber ; B. A., p. 709, fig. 66 ; *l. c.*, p. 694, fig. 49 (?) ; les grandes façades phrygiennes, cf. les planches chez Reber. — 3) *Memnon*, p. 21, fig. 2, 3 ; fig. 3 du texte.

Les niches simples, qui se trouvent en quantité surtout à In-Bazar, sont, selon toute probabilité, les plus anciennes ; leurs relations avec les niches à idole et les niches au milieu des « façades » sont assez probables et donnent l'explication la plus vraisemblable de celles-là et des petites niches (« Kinder-Graeber », [tombeaux d'enfants] de Reber). Il

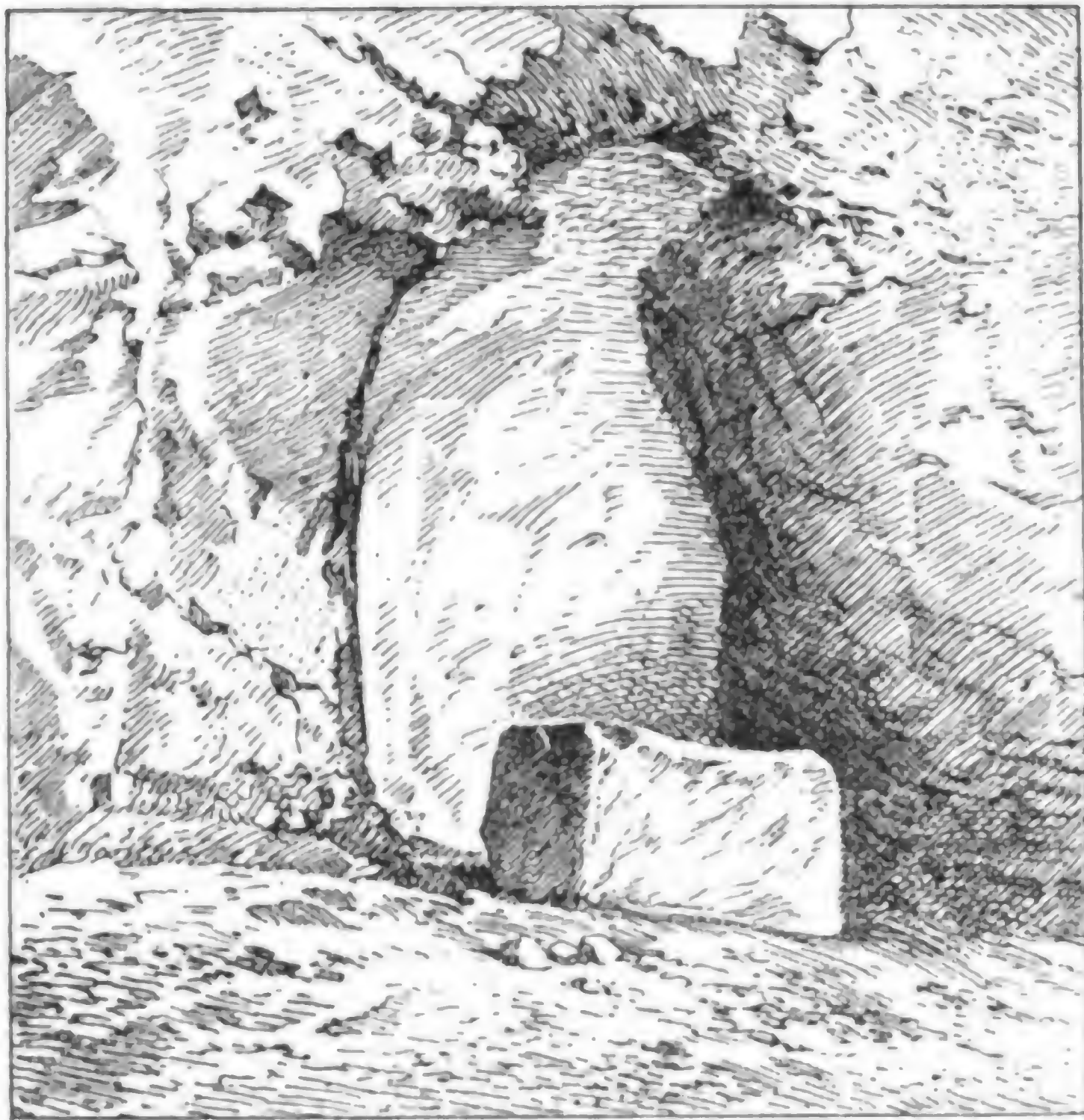


Fig. 2. — Niche avec bloc dans la vallée de la Strouma.

serait trop long et d'en donner toutes les preuves et de discuter encore une fois la grande question : les grandes façades rupestres de la Phrygie sont-elles vraiment les tombeaux des princes du pays ou seulement des lieux de culte ? On les trouvera dans *K. A. U.*, III¹. Répétons seulement ici que les grandes façades étaient vraiment, autant qu'on peut le déduire du matériel archéologique, des tombeaux ; que le culte célébré devant leurs niches, qui furent empruntées probablement à un culte plus ancien, est d'une importance secondaire. L'usage d'un culte fort antique donnait une plus

1) Cf. *O. L. Z.*, mars-avril 1909.

grande vénération à ces lieux et protégeait en même temps le repos du mort. C'est en général l'opinion de Ramsay, Perrot, Reber. Koerte seul est d'un avis contraire fondé sur des arguments peu solides¹. Ces niches étaient probablement le simulacre de la caverne, dans laquelle on se figurait que vivait la Déesse Mère, la Déesse des Montagnes, la Kybèle et

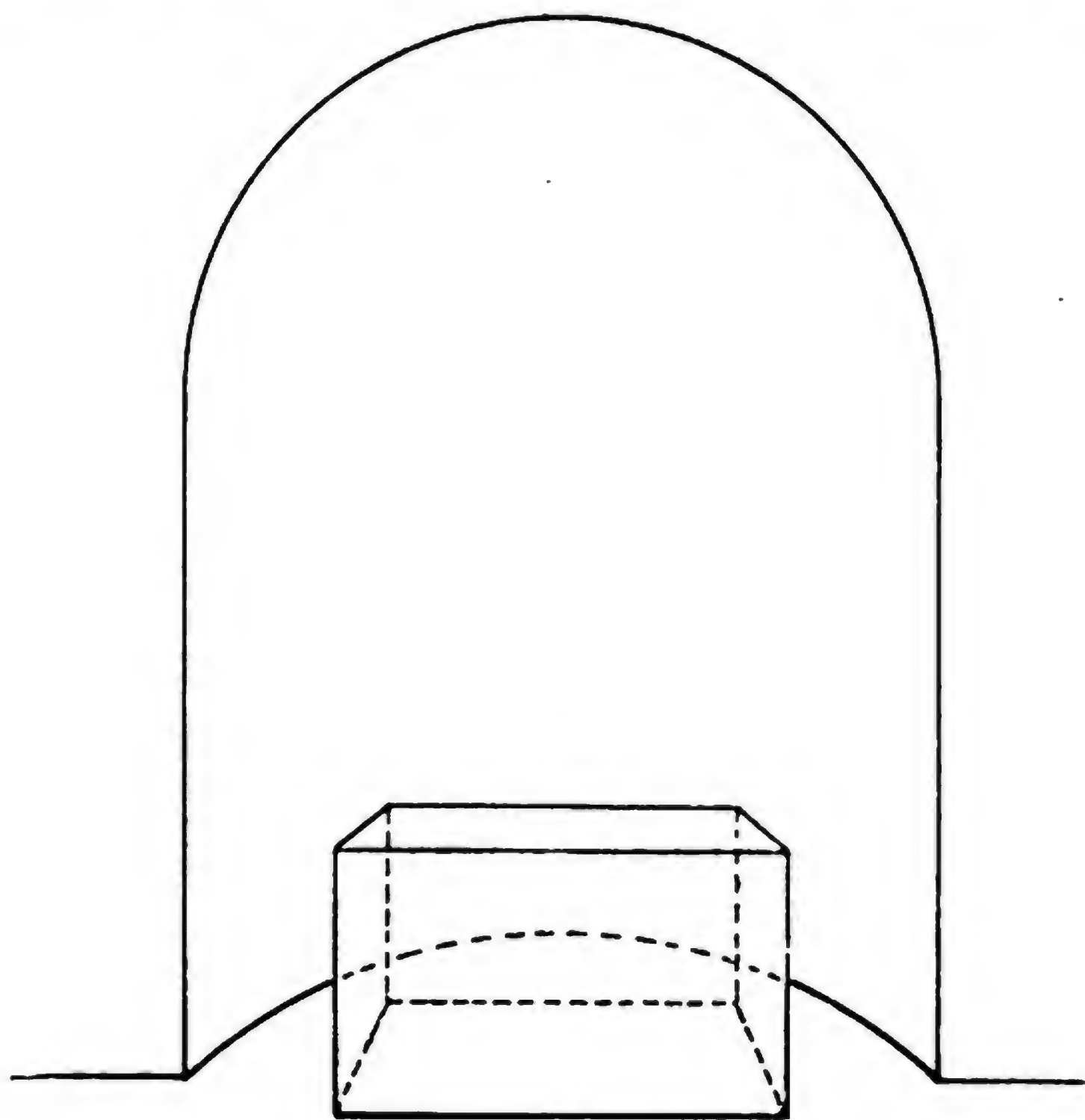


Fig. 3. — La même niche de la vallée de la Strouma.

où on la vénérail. La preuve que ce culte a existé dans des lieux pareils sont les grottes de Saboundi-bounar et de In-Bazar : dans l'une se trouve un bloc, idole ou plutôt forme abrégée de l'idole de la déesse ; dans l'autre aussi un bloc, mais creux en haut, muni d'un gradin, qui pourrait bien représenter les genoux, et d'une marche inclinée, abréviation des pieds de la déesse. Si je ne me trompe, Koerte parle aussi dans « Gordion » d'une grotte pareille trouvée récemment. Par ces trouvailles s'expliquent aussi les niches avec un bloc, dont j'ai relevé un exemple en 1906 près de Saboundi-bounar et un autre en 1908 dans la vallée de la Strouma (Kara-sou) en Macédoine (fig. 2 et 3).

¹) Cf. K. A. U., I.

Quelques mots sur cette dernière : c'est le seul monument de ce genre que je connaisse en Turquie d'Europe¹. En général la constitution des montagnes ne se prête pas à la construction des grottes et autres travaux rupestres. La niche en question est, pour le moment, le seul lien entre l'Anatolie et la Roumélie, en ce qui concerne cette forme du culte. Elle se trouve dans la vallée de la Strouma, à gauche, environ vingt kilomètres en amont du pont sur lequel passe le chemin de fer de Salonique à Constantinople. La vallée y forme un défilé grandiose, la berge de gauche est à pic. A une centaine de mètres au-dessus du fleuve un petit chemin mène à une plateforme ; là est taillée dans la paroi du rocher une niche, presque semblable à celle de Saboundi-bounar. Devant elle se trouve un bloc de forme carrée de 0^m,50 de hauteur dont le côté postérieur n'adhère pas comme celui-ci de Saboundi-bounar à la paroi de la niche. On a encore travaillé d'autres parties du rocher, mais elles sont aujourd'hui trop ruinées pour permettre de juger du détail. Les paysans appellent ce lieu « Kélissa » (l'église) et on y trouve en effet des restes de fresques byzantines. Chaque année, au jour d'un saint dont j'ai oublié le nom, un prêtre grec y dit des prières et on affirme que des miracles s'y produisent. On pourrait dire que par cette fête et par les fresques nous sommes forcés de dater le monument de l'époque byzantine, que, par suite, on n'est pas obligé de le reporter à des temps plus anciens. Je ne le crois pas : la comparaison avec les autres monuments, cités plus haut, est trop frappante. Ni le Bosphore ni les Dardanelles n'ont jamais séparé l'Europe de l'Asie Mineure, au contraire. Si on ne trouve pas de monuments rupestres en Roumélie, il faut en chercher les causes dans la qualité du rocher, qui est beaucoup plus dur que la pierre calcaire d'Anatolie. Enfin, si on s'est imposé de séparer le bloc des

1) Cf. K. A. U., II, fig. 11 et 9, 10. J'ai fait une photographie stéréoscopique de ce monument. Avec l'aide de l'appareil stéréoscopique on reconnaît facilement tous ces détails, peu visibles sur la photographie simple.

parois de la niche, c'est qu'on voulait le mettre en évidence. Or, pour un autel du rite grec on ne se serait pas donné cette peine ; mais on lui aurait donné plus de hauteur. Deux prêtres grecs auxquels j'ai montré la photographie, m'ont assuré que, s'il se fût agi d'un autel de leur rite, on l'aurait taillé tout autrement. Espérons que des recherches ultérieures nous fourniront un matériel de comparaison plus ample ; car comme on dit en turc : un arbre ne fait pas la forêt.

III. LES GROTTES.

La destination des deux grottes, mentionnées plus haut, à Saboundi-bounar et à In-bazar¹ est assez claire. Il n'en est pas de même pour d'autres² ; nous pouvons supposer qu'elles étaient faites pour célébrer certains rites, mais nous ne pouvons pas le prouver. La petite grotte de Goetche-kissik³ montre à son entrée tout un appareil pour y verser des liquides, mais il est trop petit pour un usage pratique. Il n'en est pas de même dans la grotte de In-bazar⁴. Là, l'appareil situé à gauche aurait bien pu servir de pressoir pour le vin ; mais il y a trois objections. La grotte était destinée au culte, car la niche du fond ne pouvait servir en rien à la fabrication du vin. Pourquoi l'incision au bassin⁵, placé devant le trou d'écoulement du plus grand bassin ? Enfin, je ne crois pas qu'on ait jamais cultivé la vigne dans les montagnes. L'appareil devait avoir alors une autre destination. La seule plausible est que c'était un réservoir d'eau, le petit bassin en bas,

1) Cf. *K. A. U.*, II, fig. 9-11.

2) *Memnon*, p. 23, 24, fig. 8-10 ; *Z. f. E.*, 1908, III, p. 383, fig. 11 a, b, c ; *B. A.*, p. 698, fig. 56 ; ci-après fig. 4, près de la station de Duver.

3) *B. A.*, p. 698.

4) *Z. f. E.*, 1908, III, fig. 11.

5) Ceci fut écrit au mois de janvier. Je viens, en avril, de trouver trois dispositions semblables dans les environs de Rome et en Étrurie.

une sorte de lavabo, où le prêtre qui avait égorgé les victimes au dessus du bassin situé devant la niche du fond, se lavait les mains ensanglantées. Ce troisième bassin offre des détails qui ont pu servir aux préparatifs du sacrifice : deux trous pour attacher la bête et une rigole pour conduire le sang versé devant la niche dans le bassin.

Je crois que la grotte de Saboundi-bounar¹ est antérieure au culte chrétien, parce qu'on n'y trouve pas de croix. M. Dussaud, dans une notice bibliographique², a objecté que la croix pouvait être peinte, car — je ne le nie pas — la grotte a une grande ressemblance avec une chapelle chrétienne. Qu'on me permette de donner encore quelques raisons à l'appui de mon hypothèse. Dans les autres grottes, qui ont servi au culte chrétien (vis-à-vis de Arslan-kaia, près de Kumbet, à Aias-in, surtout à Kirk-in, etc.) on trouve, quoique toutes les parois fussent couvertes de peintures, de nombreuses croix en relief. Ici, aucune trace. J'ai gratté à plusieurs endroits la couche épaisse de suie, qui provient du feu allumé dans la grotte par les bergers qui y ont cherché un asile, je n'ai trouvé aucune trace de peinture. Pourquoi ne trouve-t-on pas à la place H un autel, comme dans plusieurs autres grottes, situées plus haut ; pourquoi enfin ce trou α , qui servait certainement à attacher une bête à côté du « trône » T³? Tant que nous n'aurons pas des éléments de comparaison plus nombreux, nous permettant de classer toutes ces grottes d'une manière certaine, nous devons nous contenter de ces preuves indirectes. Encore un mot sur la

1) *Memnon*, l. c. Cf. aussi Koerte, *Athen. Mitt.*, t. XXIII, p. 220. La grotte avec l'inscription **KYBIAEZ** n'est pas concluante pour l'âge des grottes, car d'autres nombreuses ne portent pas d'inscription. Cette inscription est peut-être postérieure comme celles des façades. Cf. *B. A.*, p. 705.

2) *Rev. de l'hist. des Relig.*, 1908, janv.-fév., p. 129.

3) Cf. *Z. f. E.*, 1908, III, p. 387, fig. 10 a, b ; une « abside » avec un bassin et un trou pour y attacher une bête. Le bassin est trop petit pour servir de crèche, la niche trop ouverte pour abriter un animal. De même on ne se serait pas donné la peine de creuser si exactement une niche pour y placer un animal ou pour établir un abattoir.

petite grotte trouvée en 1907 en labourant les champs, non loin de la station de Duver (fig. 4). Elle était remplie de terre et on l'a déblayée dans l'espérance d'y trouver un « trésor ». Parmi les milliers de grottes que j'ai visitées en Anatolie, elle est absolument unique par le genre de son exécution. En général, les grottes sont taillées dans des parois verticales de rochers ; ici, on a creusé d'abord

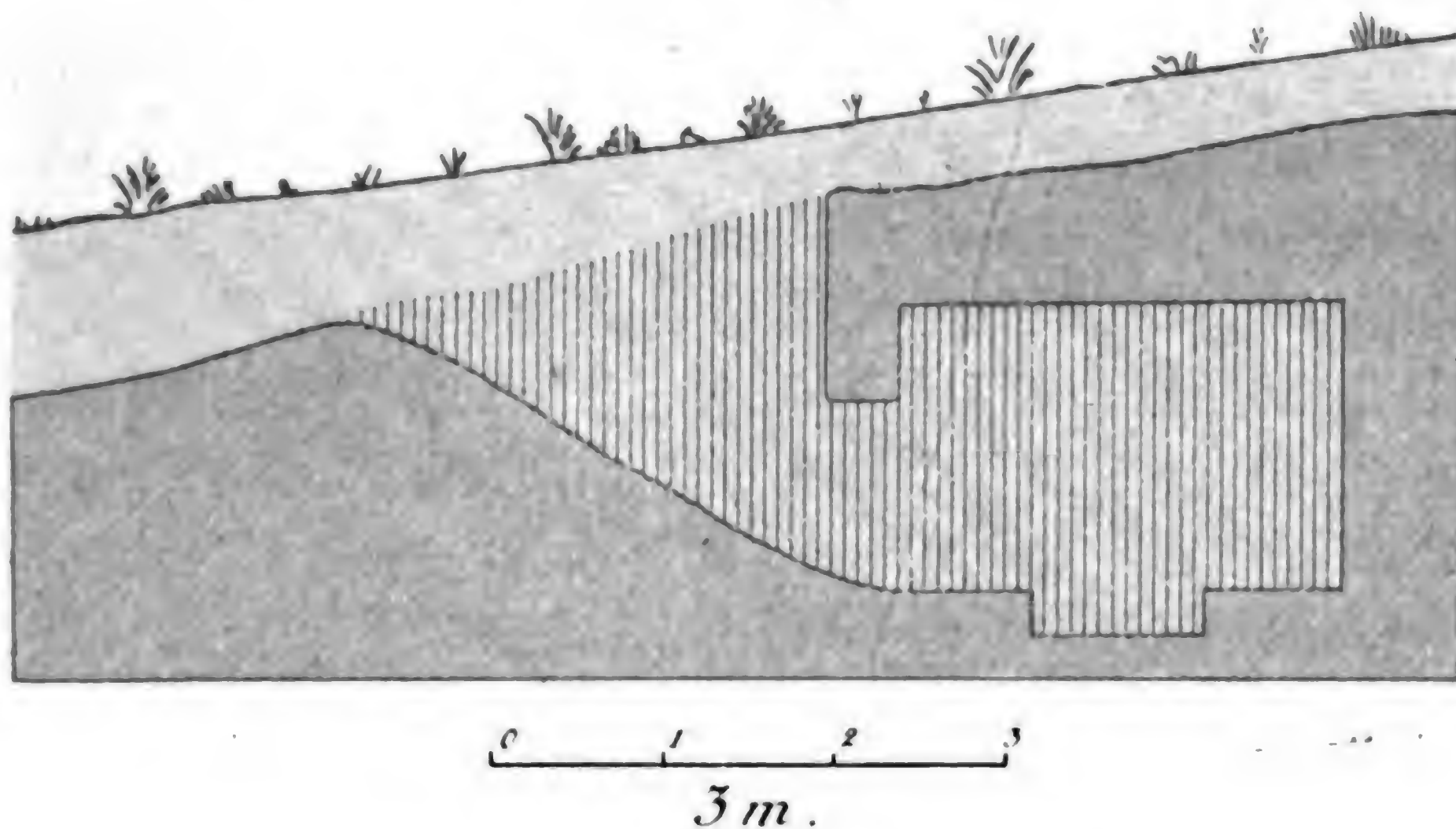


Fig. 4. — Excavation près Duver.

un *dromos*, puis la grotte elle-même. Les dimensions sont trop petites (également le trou au milieu¹) pour un but pratique, habitation ou tombeau ; non loin de là on trouve beaucoup de rochers aux parois verticales. Pourquoi alors s'être imposé de creuser le *dromos* ? Je n'ai pas encore trouvé une explication satisfaisante qui permette de rapprocher cette grotte de celles destinées au culte et je peux constater seulement que cette petite grotte est un *novum* parmi les autres en Anatolie, ayant en même temps une certaine ressemblance avec quelques tombeaux du monde égéen.

1) Un trou à peu près semblable se trouve au rocher près du tombeau de Bâksbish. Cf. B. A., p. 689, fig. 44.

IV. AUTRES OBJETS DE CULTE.

a) *Statues*; b) *reliefs*; c) *phalli*; d) *tunnels*.

La seule statue proprement dite en ronde bosse qu'on ait trouvée au centre des façades phrygiennes est le « torse » de Yasili-kaia¹. C'était une statue « à manteau », haute environ de 3 mètres. Elle est brisée en deux parties; malheureusement la tête manque. Mais on peut reconnaître d'après les restes assez frustes, que cette sculpture appartenait au même art que les reliefs de ce pays et à la même époque. Je crois qu'elle était autrefois placée sur le plateau de la « ville de Midas » et que le fanatisme d'un culte postérieur l'a précipitée en bas et brisée. C'était probablement l'image d'une divinité, devant laquelle on sacrifiait. J'ai fait mon possible pour retrouver la tête, ce qui aurait résolu la question; mais mes efforts n'ont pas abouti. Il est encore plus difficile de se prononcer sur la tête que j'ai trouvée au Turkmen-dag².

Les deux béliers, l'un de Kumbet, l'autre d'Aivali³ sont aussi assez énigmatiques. C'étaient peut-être des statues votives. De même, les deux reliefs de Kumbet et de Koundoslou⁴ près de Aias-in restent problématiques. Les dalles, sur les côtés desquelles ils sont sculptés, portent une crête comme le toit d'une maison; il faut attendre d'autres trouvailles *in situ* pour décider si c'étaient des pierres tombales. Le « marteau » de la grotte près de la « tombe brisée » et la « hache » de In-bazar⁵ étaient certainement des ἀποτρόπαια, qui devaient menacer les violateurs du tombeau. — Il y a encore les reliefs de Yasili-kaia, à droite du chemin qui mène à la plateforme⁶. Il serait intéressant de les considérer, d'ensemble avec la « procession » de Boghaz-Keui, du point

1) B. A., p. 714, fig. 74.

2) B. A., p. 715, fig. 75.

3) Cf. Perrot, l. c., p. 170; B. A., p. 711.

4) B. A., p. 679 et 712.

5) B. A., p. 713 et Z. f. E., III, 1907, p. 384, fig. 4.

6) B. A., p. 712, fig. 72; K. A. U., II, au commencement.

de vue de M. G. Foucart¹ : « L'homme revit en chacune de ses figures et chacune... est destinée à affirmer... la possession d'une dignité distincte. Elles doivent lui assurer... des titres spéciaux à la protection des dieux ».

L'influence de l'Égypte jusqu'à Euyuk est assez prouvée, pourquoi n'en serait-il de même pour le culte, pour certaines idées religieuses ? Si on suppose, ce qui est vraisemblable, que les Hittites croyaient, comme les Égyptiens de leur temps, qu'on pouvait contraindre les esprits ou la divinité par des cérémonies de consécration appropriées d'une statue, d'un relief, d'une peinture, d'un lieu enfin convenable à leur séjour, à en prendre vraiment possession, à s'y incorporer, à y séjourner, alors, comme nous le savons de l'Égypte, par ces cérémonies compliquées la pierre se transformait dans une divinité vivante et agissante ; on aurait une bonne explication pour les petites niches, pour les gradins. La déesse des montagnes habitait l'intérieur des montagnes, des grottes, etc. On creusait une grotte artificielle, une niche, et la déesse était ainsi obligée d'y venir et d'y rester pour recevoir les offrandes, les prières et les sacrifices sanglants (cf. la grande grotte de In-Bazar) de ses adorateurs. La déesse « s'incarnait, *devenait* » gradin, forme abrégée de son image, et on déposait sur les genoux de la « statue » des fruits, etc., les primeurs de ce que produisait la Terre, dont Kybèle était la personnification. La croyance dans la force génératrice de la terre s'est conservée jusqu'à nos jours : les « pechlivans » (lutteurs) d'Anatolie, avant d'en venir aux mains, ramassent quelques parcelles du sol, de la Terre Mère, et les avalent, car « ça donne la force ! ».

Les *phalli*, qu'on trouve souvent en Phrygie², ont une signification assez claire. Il est possible que les plus petits

1) *La Religion et l'Art dans l'Égypte ancienne* dans *Revue des Idées*, 1908, nov., p. 407.

2) Cf. Perrot, *l. c.*, tome IV, p. 385. J'en ai trouvé à Abosena, Meros, Yapoul-dag, Yuruk-keui, Derbend, Seïdi-ghazi. Cf. aussi pour la bibliographie de B. A., p. 684, Anmerkung 1.

aient servi, comme couronnement d'édifice, selon l'opinion de M. Perrot. Je ne le crois pas pour les plus grands, qui ont quelquefois un diamètre de presque un mètre. Ils étaient trop lourds pour être supportés par la voûte d'un petit édifice ; d'un plus grand on trouverait quelques traces, ce qui n'est pas le cas dans tout ses « euren », comme on appelle en turc les lieux de ruines. C'étaient probablement des ἀπετρόπαια ou des objets du culte de cette religion, où la force génératrice joue un si grand rôle¹.

On a cru aussi que les grands tunnels, qu'on trouve souvent aux « kalehs » (châteaux forts) de la Phrygie et dans tout le « Kulturkreis » des sculptures rupestres servaient au culte. Je ne suis pas de cet avis, c'étaient plutôt des poternes ou des galeries, qui conduisaient aux réservoirs d'eau, si nécessaires pour des forteresses dans un climat assez chaud, surtout en été. Je compte publier une étude spéciale sur ce sujet.

E. BRANDENBURG.

Tripoli d'Afrique, janvier 1909.

1) Cf. aussi les phalli du Boiuk-arслан-tach entre les deux lions et du tombeau de Iapoul-dag entre les deux taureaux, qui prouvent que le culte du phallus existait dans le pays.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1906 ET 1907*

TRAITÉS GÉNÉRAUX. On doit à CHARLES VIDAL¹ et à MISS GRIFFITH² la traduction en français et en anglais de la *Religion égyptienne* du professeur A. ERMAN parue en 1905. Plusieurs comptes-rendus intéressants en ont été publiés. Je citerai celui de A. BROS et O. HABERT³. ERNST ANDERSON⁴ en reproduisant dans *le Sphinx* le compte-rendu publié dans l'*Athenæum* du 3 août 1907 s'est rendu solidaire de l'auteur anonyme de cet article, lequel se permet de critiquer le travail du professeur Erman sur un ton plus que déplaisant. L'auteur du compte-rendu de l'*Athenæum* a prouvé, spécialement par ses remarques sur les assonances dans les textes religieux, qu'il n'est absolument pas au courant des problèmes qu'il aborde, ce qui rend d'autant plus regret-

*) Des circonstances diverses m'ont empêché de publier régulièrement, comme je l'aurais voulu, les bulletins de 1906 et de 1907. Je suis obligé de les réunir. Deux voyages en Égypte en 1906 et 1907 ne m'ont pas permis de me tenir au courant de toutes les publications parues en ces années. Je craindrais en retardant davantage de donner mes notes, de ne pouvoir jamais les publier et je prie qu'on veuille bien en excuser les lacunes et le caractère parfois un peu sommaire.

1) Erman, A., *La religion égyptienne*. Traduction française par Charles Vidal. Paris, Fischbacher, 1907, 8°, 356 pp. avec 165 illustrations.

2) Erman, A., *A Handbook of Egyptian Religion*, translated by A. S. Griffith. Londres, Constable et Co, 1907, 8°, xvi, 242 pp. avec 130 illustrations et un *index*.

3) Dans la *Revue du Clergé français*, t. LVI, 15 juin 1908, pp. 708-714.

4) *Sphinx*, t. XI, 1907, pp. 173-181. Voir *Sphinx*, t. IX, p. 226.

tables les paroles qu'il prononce à l'égard du savant professeur de Berlin.

Signalons ici le résumé concis et substantiel qu'ERMAN a donné de ses idées sur la religion égyptienne dans *die Kultur der Gegenwart*¹.

Je regrette d'être incapable d'apprécier le livre de GÉRALD MASSEY² que je ne connais que par un prospectus. L'ouvrage comprend deux gros volumes dont voici l'indication des chapitres : I. Sign-Language and Mythology as primitive modes of representation. II. Totemism, Tattoo and Fetishism as forms of Sign-Language. III. Elemental and Ancestral Spirits, or the Gods and the Glorified. IV. Egyptian Book of the dead and the Mysteries of Amenta. V. The Sign-Language of Astronomical Mythology. VI. Idem Part II. VII. Egyptian Wisdom and the Hebrew Genesis. VIII. Egyptian Wisdom in other Jewish Writings. IX. The Ark, the Deluge, and the World's Great Year. X. The Exodus from Egypt and the desert of Amenta. XI. Egyptian Wisdom in the Revelation of John the Divine. XII. The Jesus Legend traced in Egypt for ten thousand Years.

Je ne crains pas d'avouer que cette liste de chapitres ne m'a pas engagé à faire plus ample connaissance avec l'ouvrage, qui compte 944 pages 8°.

Je ne puis songer à analyser en détail ou à critiquer le livre dans lequel ED. NAVILLE³ a réuni les six conférences qu'il

1) Erman, A., *Die ägyptische Religion* dans *die Kultur der Gegenwart*, I, 3. *Die orientalischen Religionen*. Berlin et Leipzig, Teubner, 1906, pp. 30-38.

2) Gerald Massey, *Ancient Egypt, The Light of the World. A Work of Reclamation and Restitution in Twelve Books*. Londres, T. Fisher Unwin, 1907, 3 vol. 8°, 944 pp.

3) Naville Ed., *La religion des anciens Égyptiens*. Six conférences faites au Collège de France en 1905, dans les *Annales du Musée Guimet*, Bibliothèque de vulgarisation, t. XXIII. Paris, Leroux, 1906, 12°, III-273 pp. Compte rendu par Ernst Anderson, dans le *Sphinx*, t. XI, 1907, pp. 120-125, résumé de la première leçon, publiée intégralement aussi dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LII, 1905, pp. 357-380.

a faites au Collège de France en 1905. L'auteur écrit dans sa préface : « La religion des anciens Égyptiens est un champ trop vaste, elle soulève des questions trop variées, pour qu'il soit possible d'en faire une étude complète en quelques leçons, ou d'entrer dans les discussions auxquelles cette religion a donné lieu ». Naville a voulu présenter quelques idées générales sur les problèmes mêmes qui se posent et il y a réussi en groupant les faits autour de six points généraux : 1° les origines de l'Égypte ; 2° les idées funéraires ; 3° la théologie ; 4° le Livre des Morts ; 5° la mythologie ; 6° le rituel. Une page résume l'impression d'ensemble qui se dégage de l'étude de la religion égyptienne (p. 89) : « Y a-t-il une religion égyptienne ? Telle est la question que nous devons nous poser avant d'aborder l'étude des croyances qui ont été à la base du culte, et de toutes les cérémonies que nous voyons représentées sur les monuments. Si l'on entend par religion un corps de doctrines parfaitement définies, au moins dans les grandes lignes, et auxquelles se rattachent tous les adhérents ; un système bien coordonné dans lequel tout se tient, où il n'y a pas de contradiction et formant un ensemble harmonique, on peut hardiment répondre qu'il n'y a pas de religion égyptienne. Il y a des croyances très variées, et très vivantes, il y a des divinités, il y a des mythes, il y a des cultes ; mais tout cela ne se manifeste nullement avec l'unité qui se présente d'emblée à notre esprit, quand nous parlons de la religion chrétienne, ou de la religion musulmane ».

W. M. FLINDERS PETRIE¹ a écrit dans la collection d'histoire des religions, éditée par Constable, un petit volume consacré à la religion égyptienne. Comme d'ordinaire, dans tous ses travaux, le savant anglais a trouvé le moyen de mettre énormément de choses en extrêmement peu de mots

1) Flinders Petrie, W. M., *The Religion of Ancient Egypt*. Londres, Constable, 1906 (Religions Ancient et Modern), in-12, 98 pp. Voir un compte-rendu de A. H. Keane, dans *Man*, 1907, n° 57, pp. 94-95.

et il a exposé avec ingéniosité une foule d'idées personnelles dont plusieurs certainement risqueront de déconcerter fortement ceux qui n'ont pas suivi le développement des études d'ethnographie religieuse. Les récents travaux de Frazer ont souvent inspiré Petrie et en certains points on se demandera si ce dernier n'a pas tort de présenter comme des résultats absolument certains des explications au moins hypothétiques. A propos de la légende d'Osiris, par exemple, l'auteur arrive à des résultats qui diffèrent entièrement de tout ce qu'on avait écrit et, faute de trouver l'indication des étapes dans le développement des idées, en passant par FRAZER : *Early History of Kingship*, puis par un chapitre de PETRIE, *Research in Sinäi* (XII *The Revision of Chronology*), on se demandera comment il est possible d'arriver aux conclusions suivantes : « Osiris était le dieu d'une tribu qui occupait une grande partie de l'Égypte. Les rois de cette tribu étaient sacrifiés après trente ans de règne (de même que l'on sacrifie en d'autres endroits les rois à intervalles fixes) et ainsi ils devenaient eux-mêmes des Osiris. Leur corps était démembré, comme il était habituel de le faire à cette époque, et la chair mangée cérémoniellement par le peuple assemblé (comme on le faisait encore à l'époque préhistorique¹) et les os étaient répartis entre tous les centres de la tribu... »².

J'ai l'impression qu'on a rarement montré, aussi bien que l'a fait Petrie, combien les éléments d'origines absolument différentes se trouvent confondus dans ce qu'on appelle « la religion égyptienne ». La complexité du problème, qui paraît se compliquer à mesure de la découverte de matériaux

1) Voir Flinders Petrie, W. M., *Eaten with honour*, dans the *Contemporary Review*, juin 1897, pp. 819-828.

2) Il peut être bon de remarquer qu'à la fête de *Heb-sed* le roi prenait un nouveau nom, recevait une nouvelle titulature et se bâtissait une nouvelle résidence. Voir Sethe, *Urkunden*, III, p. 598 nouvelle titulature de Thoutmès III, et E. Meyer, *Aegypten zur Zeit der Pyramidenbauer*. Leipzig, Hinrichs, 1908.

d'étude nouveaux, illustre parfaitement l'inanité absolue des explications générales proposées par la génération précédente et qui s'efforçaient de ramener les faits à quelques grandes idées simples. Sans vouloir être prophète, je pense qu'il est prudent de croire que ce n'est pas encore notre génération qui osera proposer une nouvelle synthèse.

Le petit livre de Petrie, sans prétentions, est ainsi fait qu'il rendra de réels services en détruisant les idées qui traînent partout au sujet de la religion égyptienne et qui auraient grand besoin d'être fondamentalement revisées.

J'aurais voulu analyser les nombreuses pages consacrées par HERMANN SCHNEIDER à la religion égyptienne dans son ouvrage *Kultur und Denken der alten Aegypter*¹. Je dois avouer cependant, et j'espère que l'auteur ne m'en voudra pas, que je n'en ai pas eu le courage. Le tableau qu'il trace du développement religieux de l'Égypte est dépourvu de clarté et, à la lecture, on n'éprouve qu'une impression de fatigue et de confusion. Non pas que l'auteur n'ait pas étudié soigneusement le problème et qu'il n'ait pas réussi à en déduire des vues originales et parfois justes, mais il n'a pas su rendre son exposé attrayant, ni même cherché à donner par une disposition typographique quelconque un repos à l'esprit du lecteur. Je sais bien que le sujet en lui-même y est pour quelque chose, mais malgré toute ma bonne volonté je n'ai pu prendre intérêt à la religion égyptienne à travers les nuages dont Schneider aurait pu, semble-t-il, la dégager un peu davantage.

G. STEINDORFF, dans la nouvelle édition du *Baedeker d'Égypte*² résume brièvement ses idées sur la religion égyptienne. Il remarque très exactement que « Nous savons rela-

1) Leipzig, Voigtländer, 1908, 8° xxxvi et 564 pp. Spécialement pp. 370-554. Voir un compte rendu par G. Maspero dans *Memnon*, I, 1907, pp. 251-3.

2) *Égypte et Soudan*. Manuel du voyageur, 3^e édition, refondue et mise à jour. Leipzig, 1908 aux pages cxii-cxxvi.

tivement peu de chose de la religion égyptienne, malgré l'abondance des représentations et des textes religieux de l'ancienne Égypte qui sont parvenus jusqu'à nous. Nous connaissons, il est vrai, les noms et l'aspect d'un grand nombre de divinités, nous savons dans quels sanctuaires on les honorait, mais jusqu'à présent nous n'avons encore que peu de notions concernant leur nature, la signification que le peuple et les prêtres leur donnaient et les légendes qui se rattachaient à leurs personnes. Les Égyptiens eux-mêmes n'ont jamais eu de système religieux clair et net. Dans leurs croyances s'amalgament pêle-mêle les conceptions les plus différentes : religion populaire et sagesse sacerdotale, vieilles traditions et idées nouvelles n'ont jamais pu se combiner entre elles ».

En quelques pages excellentes, Steindorff donne une esquisse de l'idée qu'il se fait de l'évolution de la religion égyptienne. N'oublions pas de signaler les minutieuses descriptions de tous les temples égyptiens réparties dans le Guide et qui en font un précieux outil de travail.

Le rapport de A. WIEDEMANN ¹ pour 1904-1905 et une édition allemande des principaux contes populaires, due au même auteur ² peuvent être encore mentionnés ici.

LIVRE DES MORTS. L'importance des fouilles exécutées en 1904 sous la direction de E. CHASSINAT ³ par H. GAUTHIER et

1) A. Wiedemann, *Aegyptische Religion* (1904-1905). Rapport dans *Archiv für Religionswissenschaft*, IX, 1906, pp. 481-499.

2) A. Wiedemann, *Altägyptische Sagen und Märchen* (der Volksmund, alte und neue Beiträge zur Volksforschung, herausgegeben von Dr. F. S. Krauss, VI). Leipzig, Deutsche Verlagsaktiengesellschaft 12°, 153 pp. 1 Mark. Compte rendu par Max Müller dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, X, 1907, colonnes 35-36.

3) E. Chassinat, H. Gauthier et H. Piéron, *Fouilles de Qattah* (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, XIV). Le Caire, 1906, 4° ix, 79 pp. et XVIII pl.

H. PIÉRON à El Qattah réside principalement dans la découverte de textes du livre des Morts. La nécropole, datant du Moyen Empire, dépendait d'une ville du III^e nome de la Basse Égypte, dont le nom antique n'a pu être identifié. On y adorait les dieux Sebek et Sekhmet. Seul le tombeau n° 2 du prince Neha a fourni une ample moisson de textes religieux, dont le volume donne la copie et une analyse précise qui souligne les variantes. Ces textes se rattachent presque tous au Livre des Pyramides et aux textes de Horhotep; ce sont les premiers de l'espèce qui aient été découverts dans la Basse Égypte. En voici l'index sommaire :

Ounas, 168-173, p. 59 ; 174-183, p. 60 ; 183-185, p. 61 ; 185-186, p. 62 ; 186-195, p. 62 ; 195-200, p. 63 ; 201-205, p. 64 ; 295-297, p. 58 « version plus complète et qui donne des variantes qui éclaircissent le sens du texte » ; 300-333, p. 65 ; 361-367, p. 53 ; 367-378, p. 54 ; 379-389, p. 55 ; 389-391, p. 56 ; 489-492, p. 35 ; 492-494, p. 36 ; 494-495, p. 37 ; 567-572, p. 38 ; 572-575, p. 40 ; 575-579, p. 41.

Pepi I, 702-704, p. 48 avec variantes considérables.

Horhotep, 195-212, p. 49.

Table d'offrandes, p. 57.

Pp. 43-45. Textes d'ordre moral « malheureusement de la plus grande banalité, et se confinant dans des considérations tellement générales qu'ils ne nous apprennent rien de spécial sur le défunt, si ce n'est qu'il possédait toutes les vertus nécessaires à la tranquillité de la vie de l'autre monde ».

Pp. 45-47. Version plus complète et en partie nouvelle des textes *Pepi I*, 669 et s., *Merinri*, 656 et s. et. *Ounas*, 66-67 et *Horhotep*, 174-175 : « formules prononcées au moment où l'on revêtait la momie, levée, habillée et fardée, de la parure Wnhw ».

P. 47. Texte nouveau.

P. LACAU¹ continue l'édition des textes provenant des Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire, de la collection du Caire.

Voici une brève analyse des textes, s'appuyant sur les indications précises que nous donne l'éditeur :

XXII). Chapitre sans titre, dont cinq copies assez différentes l'une de l'autre sont transcrites sur le même cercueil. « Il existait donc dans l'atelier qui a construit ce sarcophage deux exemplaires au moins et peut-être trois de ce même chapitre. Cela est très naturel ; on pouvait décorer plusieurs sarcophages à la fois, et pour un même sarcophage les ouvriers devaient travailler séparément sur chacun des panneaux. Il faudrait examiner combien il y a de mains différentes dans l'écriture. Ce qui est surprenant, c'est qu'on n'ait pas cherché à établir un texte uniforme ; on recopiait indéfiniment côte à côte des exemplaires différents sans prendre la peine de les collationner entre eux. »

XXIII). Chapitre analogue au Livre des Morts LI, LII, LIII, LXXXII, CII, CXCI (rubrique), CXXIV, CLXXXIX (lignes 57-63 double d'*Ounas*, lignes 186-195 = Livre des Morts, chapitre CLXXVIII) « ne pas manger ses excréments, ne pas boire ses urines dans la nécropole ».

XXIV) Pas de titre, mais se rattachant au précédent : « il ne mange pas ses excréments, il ne les sent pas, il ne boit pas ses urines. »

XXV). « Que l'homme ne pourrisse pas dans la nécropole. » (Livre des Morts, XLV, très rare, en partie nouveau.)

XXVI). Analogue au précédent : assonances avec les noms de divinités (comparer *Pepi I*, 476 = *Pepi II*, 1263).

J. LIEBLEIN² cherche dans le Livre des Morts, comparé aux monuments découverts dans les récentes fouilles, des

1) P. Lacau, *Textes religieux dans le Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 143-159.

2) J. Lieblein, *Observations on the ancient History of Egypt*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXVIII, 1906, pp. 29-32.

éléments pour refaire l'histoire de l'Égypte au moment de la formation de l'empire égyptien. Le chapitre XVI, qui raconte la création du monde conserverait des souvenirs précis de cette époque.

Lieblein trouve trois centres de culture dans l'Égypte primitive, l'un avec Héliopolis comme capitale, un autre avec Abydos, un troisième dans le Delta. Héliopolis est la capitale de Ra, Abydos celle d'Osiris et le Delta le domaine de Set. Héliopolis aurait été le véritable centre égyptien, sans que l'auteur nous indique d'où il pense que les Égyptiens étaient originaires ; Abydos serait le centre des envahisseurs venus du littoral de la Mer Rouge et le Delta aurait été occupé par des peuples venus d'Asie. La conquête de Menès constituerait en réalité une défaite des véritables égyptiens qui ne reprirent le dessus qu'avec les rois de la V^e dynastie, originaires d'Héliopolis, restaurateurs des cultes solaires. Je n'oserais pas dire avec l'auteur que « all is clear and simple, without either ambiguity mystery ». La manière dont les Égyptiens ont, dans leurs livres religieux, raconté leurs origines peut fort bien n'avoir correspondu que de très loin avec la réalité des faits. Ainsi, Lieblein nous montre Osiris comme le dieu primitif d'Abydos : et cependant, les fouilles de PETRIE dans le plus ancien sanctuaire de cette ville¹, non plus que l'importante étude de E. MEYER² sur le culte abydé-nien, ne paraissent soutenir en rien cette assertion.

Signalons la réédition de l'édition du Livre des Morts de
LE PAGE RENOUF³.

1) W. M. Flinders Petrie, *Abydos*, II. Londres, 1903, pp. 47-48.

2) Ed. Meyer, *die Entwicklung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 97-107. Voir *Bulletin* de 1905.

3) Le Page Renouf. *The Life work of Sir Peter Le Page Renouf*. First Series. IV. Paris, Leroux, 1907, 8°, CLVII-398 pp. et 72 pl. Compte rendu par A. Wiedemann dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, X, 1907, col. 441-444.



LIVRES DE GÉOGRAPHIE INFERNALE. Il y a vingt ans que G. MASPERO¹ a consacré aux Livres de Géographie infernale une étude qui peut passer encore à l'heure actuelle pour ce qui a été écrit de meilleur sur ce sujet difficile. Des matériaux nouveaux ont été découverts sur les sarcophages du Moyen Empire et l'on peut prévoir que l'étude attentive de ces documents permettra de reprendre l'étude de Maspero et de faire avancer la question de l'origine des manuels de géographie infernale. On aurait pu espérer que E. A. WALLIS BUDGE² aurait tenté de le faire dans son livre sur le ciel et l'enfer égyptiens. Malheureusement ici, comme souvent, l'auteur a soin de ne pas s'écarter des routes battues, ce qui est évidemment le meilleur moyen de ne pas s'égarer, mais ce qui interdit aussi toutes vues nouvelles. Je dirai même que j'ai eu l'impression que le livre est plutôt en retard sur l'étude de Maspero que je viens de rappeler : pourquoi par exemple laisser presque toujours sans traduction les noms de génies, noms des portes ou des gardiens de portes ? A qui cela peut-il servir de lire que le nom de la VI^e porte du champ des Souchets (Sekhet-Aaru) est : Nebt-senket-āat-Hemhemet-ān-rekh-tu-Qa-s-er-usekh-s-ān-Qemtu-Qet-s-em-shaā-āu-ḥe-fu-ḥer-s-ān-rekh-tennu-mes-en-thu-kher-ḥāt-urṭu-āb ? Si au moins le texte hiéroglyphique accompagnait cette transcription, les égyptologues pourraient y voir quelque chose.

Je soulignerai cependant au tome III les photographies des pages 54 et 55 reproduisant des plans de l'autre monde d'après des cercueils du Moyen Empire du British Museum, au sujet desquels l'auteur est fort sobre d'explications ; la photographie du frontispice donne une jolie vignette du papyrus de Nekht au British Museum avec représentation de la maison du mort.

1) G. Maspero, *les Hypogées royales de Thèbes* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, XVII, 1888, pp. 253-310 et XVIII, pp. 1-67 ; réimprimé dans les *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, II, 1893, pp. 1-181.


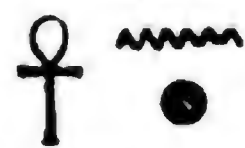

2) E. A. Wallis Budge, *The Egyptian Heaven and Hell* (Books on Egypt and Chaldaea). 3 vol. Londres, Kegan Paul, 1905, 8°. 278, 306 et xv-232, pp. avec nombreuses illustrations.

Ce qui me surprend — et ici l'auteur n'est pour rien, j'espère — c'est la façon bizarre dont le critique de *l'Athenæum* célèbre la traduction des livres infernaux par Budge en l'opposant à une soi-disant incapacité de l'école de Berlin à traduire les textes égyptiens¹ : « Tandis que d'autres savants européens ont continué à étudier et à traduire de nombreux textes égyptiens..... tandis que le Dr Budge a trouvé le temps de traduire en anglais les autres textes funéraires connus sous le nom de « Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès » et « le Livre des portes », le Dr Erman et ses élèves ont apparemment épuisé leur ingéniosité à la discussion de paradigmes, de pseudo-participes et du mécanisme grammatical dont nous avons commencé à nous débarrasser dans l'étude des langues classiques..... » Le critique anonyme de *l'Athenæum* peut arriver peut-être à se tromper lui-même, avec les personnes incompetentes qui attachent de l'importance à ses articles. Quiconque a étudié la littérature égyptologique des dix dernières années sait que les lignes rappelées ici sont bien loin de correspondre à la réalité des faits. En tous cas, la traduction des livres de l'autre monde par Budge, qui suit pas à pas les traductions antérieures et qui ne se hasarde à s'attaquer à des textes nouveaux que lorsqu'ils ont été expliqués par d'autres (texte du Moyen Empire étudié par Baillet) n'est pas précisément un bon exemple à opposer aux travaux de l'école de Berlin².

GÉOGRAPHIE RELIGIEUSE. Une analyse serrée des termes qui servent à désigner la haute et la basse Égypte —

1) Voir *Sphinx*, XI, fasc. 2, p. 178.

2) Au sujet de la question de savoir si l'égyptien écrit des voyelles je demanderai au critique de *l'Athenæum* ce qu'il pense des transcriptions suivantes :

S + N + F, ʕ + N + Kh, N + S + Q pour ,  et  ? Elles sont empruntées à un récent article de Maspero lui-même, *A travers la vocalisation égyptienne*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, p. 101.

différents à l'origine de ceux qui désignent le nord et le sud — permet à K. SETHE¹ d'établir quelques faits importants de géographie religieuse. Dans le nome saïte, de la Basse-Égypte, il y avait deux divisions, l'une de la Haute, l'autre de la Basse Égypte ce qui témoigne qu'à un moment donné le nome consacré à Neith, la mère des dieux, avait été divisé entre les deux pays.

Le nom de la ville d'Abousir el Melek à l'entrée du Fâyum, « Abydos du nord » ou plutôt « Abydos de la Basse Égypte » montre qu'autrefois la limite entre la Haute et la Basse Égypte, sur la rive gauche du Nil, se trouvait entre Ehnas-Héracléopolis et Abusir el Melek.

On remarquera (p. 26, note 1) une note, sur la période héliopolitaine égyptienne à l'époque primitive, antérieurement aux dynasties historiques.

MAGIE. E. LEGGE² publie une nouvelle série d'ivoires magiques du Moyen Empire. Il estime que l'opinion qu'il émit précédemment³ est entièrement confirmée par les nouveaux spécimens qu'il édite. Pour ma part je ne vois nulle raison de modifier ma manière de voir telle que je l'ai exprimée antérieurement. Je suis toujours surpris en lisant des phrases telles que celles-ci : « La publication du Livre de l'Amt Tuat et du Livre des portes par le Dr Budge a éclairci dans mon esprit le mystère qui s'attachait à deux des figures des ivoires, le double sphinx et le double taureau. Je pense qu'il ne peut maintenant plus y avoir le moindre doute que le double sphinx personnifie le « pays de Seker », peut-être le plus ancien dieu des morts de l'Égypte... » Des textes qui

1) Kurt Sethe, *die Namen von Ober- und Unterägypten und die Bezeichnungen für Nord und Süd*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 1-29.

2) F. Legge, *Magic Ivories of the Middle Empire*, II, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVIII, 1906, pp. 159-170 avec 6 planches.

3) Voir *Bulletin* de 1905.

datent du Nouvel Empire peuvent-ils être ainsi appelés à expliquer les représentations religieuses du Moyen Empire ? Il serait bon tout au moins de s'appuyer sur un « commencement de preuve par écrit », ce qui est ici négligé.

L'auteur réfute rapidement l'opinion de Miss Murray, que l'on trouvera ci-après. Il écrit à propos de l'horoscope établi par Miss Murray : « The only possible date at which the greater planets were in the position there ascribed to them seem to have been the 14th March 2705 B. C., which is a good deal earlier than that which the most generous chronology now in vogue gives for the beginning of the Middle Empire... ». Cependant Maspero, dans son Guide du Musée du Caire, donne pour le commencement de la XI^e dynastie 3100 av. J.-C.

A. MORET¹, dans une conférence faite au Musée Guimet, a exposé clairement ses idées sur la magie égyptienne. L'auteur, qui s'est utilement inspiré des résultats de l'ethnographie religieuse, s'avance sûrement sur son terrain et n'a eu garde de tomber dans aucune des exagérations manifestées par quelques travaux récents.

Voici le plan du travail : La magie cherche à atteindre deux buts : a) protéger contre les influences malfaisantes ; b) exercer une action sur des êtres ou des choses.

a) *Protection*. Ici on a recours : 1^o à des talismans ou à des formules (stèles, bâtons magiques, médecine magique, etc.) ; à moins qu'on ne cherche à se protéger ; 2^o par la connaissance de l'avenir (calendrier des jours fastes et néfastes).

b) *Action directe* par l'évocation et l'envoûtement. Dans l'évocation on agit par l'emploi du nom : « Prononcer le nom d'un être équivaut à façonner son image spirituelle ; écrire le nom, c'est dessiner son image matérielle ».

L'auteur examine ensuite le rôle de la magie dans la

1) A. Moret, *La Magie dans l'Égypte ancienne*. Paris, Leroux, 1907, in-12, 41 pp. (Extrait de la *Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet*, t. XX.)

religion, dans les rituels et dans les croyances funéraires. Ce qu'il dit à propos de la confession négative est tout à fait juste (p. 32) : « La science des formules salvatrices et la connaissance des noms des gardiens suffit à donner au mort toute puissance sur les dieux infernaux. Qu'il soit réellement pur ou impur, il n'importe ; pourvu que le défunt possède la voix créatrice, soit muni des talismans protecteurs et exécute les rites efficaces, il est sûr d'être trouvé bon par les juges osiriens : « Passes, tu es pur », lui dira-t-on. Aussi l'accès des paradis est-il réservé plus encore au magicien expert qu'à l'homme riche de sa seule vertu. La magie supplée à l'honnêteté, et trompe les dieux comme les hommes... La magie donne un caractère amoral à cette religion égyptienne, qui proclame si hautement par ailleurs le culte de la justice et de la vérité ; elle oppose le mensonge à la sincérité, et assure l'impunité du méchant et de l'impur, qui sait lier les dieux par ses enchantements ».

Vient ensuite l'examen de la question de l'importance des magiciens : on le devient par la possession et la science des formules ainsi que par l'observation de certaines conditions de pureté rituelle et de chasteté. Le roi lui-même est un grand magicien : « Pharaon nous apparaît ainsi doué des mêmes puissances surnaturelles et magiques que tel roi du temps, des moissons, de la pluie, du feu et de l'eau qui existe de nos jours chez les sauvages. »

La conclusion, à laquelle je souscris sans hésitation est qu'on trouve en Égypte, « à côté d'une civilisation très avancée, un état mental qui est resté par places analogue à celui des peuples sauvages ».

MISS MURRAY¹ tente d'expliquer les ivoires magiques du Moyen Empire, décorés de figures de génies, en se basant

1) Margaret A. Murray, *The Astrological character of the Egyptian Magical Wands* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXVIII, 1906, pp. 33-43 et 2 pl.

sur la série publiée par Legge, Elle remarque en commençant le nombre de figures relatives à la naissance et le nombre extraordinaire de signes relatifs à l'astronomie. « La combinaison de la naissance et de l'astronomie conduit à une seule conclusion : il s'agit d'horoscopes ».

Comme signe de la naissance, l'auteur note la déesse Taurt, le dieu Bès et la déesse Heqet ; comme figures astronomiques, des signes du zodiaque, des planètes et des décans tels qu'on les rencontre surtout dans les documents d'époque grecque. Suit l'analyse, au point de vue astrologique, d'un certain nombre d'ivoires.

Les inscriptions me semblent un peu sollicitées dans le sens de la thèse, par exemple lorsque l'auteur traduit : « Je suis sous la lune, ou la lune est ma planète dominante », ce que peu d'égyptologues hésiteraient à traduire : « Je porte l'œil sacré, l'oudja ». Enfin Miss Murray analyse en détail un ivoire du British Museum et le transcrit en signes astrologiques. Je dirai très franchement que malgré toute l'habileté dont témoigne l'argumentation, elle ne m'a nullement convaincu du bien fondé de la thèse énoncée.

HYMNES. Voir ci-dessous à la section **DIEUX, ATEN**, un article d'A. ERMAN.

Le papyrus hiératique I, 350 de Leyde, qui contient principalement des hymnes à Amon présentait des difficultés de lecture si grandes que personne n'en avait tenté une étude approfondie. ALAN H. GARDINER¹, avec sa science philologique et son habileté de lecture de la cursive, a réussi à en donner un premier essai de traduction. Les résultats de cette étude sont d'une importance telle pour la connaissance de la théologie d'Amon à l'époque de Ramsès II que

1) Alan H. Gardiner, *Hymns to Amon from on Leyden Papyrus* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 12-42.

je crois utile de donner ici, d'après Gardiner, le sommaire de chacun des hymnes :

I (fragment). Course d'Amon Ra, dieu solaire, adoré par toutes les créatures.

II. Terreur d'Amon répandue sur toute la terre. Les arbres et les plantes distillent les parfums, les huiles pour le dieu et les cèdres donnent leur bois pour la construction de la barque-tabernacle tandis que les montagnes procurent les pierres nécessaires à la construction du temple. Le Nil coule, le vent du nord souffle afin d'amener à Thèbes les vaisseaux chargés d'offrandes.

III (mutilé). Éloge de Thèbes et fragments indéterminés.

IV. Effets de l'apparition du soleil. Cet hymne, comme le remarque l'auteur, se rapproche tellement du fameux hymne au soleil d'Aménophis IV que, s'ils ne dérivent pas l'un de l'autre, ils doivent certainement dépendre d'une même source littéraire.

V. Éloge de Thèbes représentée comme le prototype et le modèle des villes.

VI. Éloges du soleil, en sa qualité de dispensateur de lumière et créateur des divisions du temps.

VII. Le dieu solaire, sur sa barque, triomphe de son ennemi le serpent.

VIII. Apparition et création du dieu par lui-même : « Joining his seed with his body, to create his egg within his secret self ».

IX. Description de la puissance d'Amon, comparé à un faucon, un taureau, un lion.

X. Pouvoir d'Amon pendant son règne terrestre. Joies qui surviennent à ses adorateurs et bénéfices que les dieux retirent des offrandes qu'on lui fait.

XI. Amon est représenté comme médecin, magicien, bienfaiteur. Ici les idées sont par instant des plus élevées : « Il guérit qui il veut, même celui qui serait déjà dans l'autre monde... Il entend les supplications de qui crie vers lui. Il vient de loin, à l'instant, vers celui qui l'appelle.... Il vaut

mieux que des millions [d'hommes] à celui qui le place dans son cœur¹. Par son nom l'homme est plus fort que des centaines de mille... etc. ».

XII. « Ce paragraphe, écrit Gardiner, traite de l'origine et des transformations d'Amon, avec lesquelles sont en connexion intime les divers actes de la création. La première phrase déclare que sa première forme fut les huit dieux d'Hermopolis jusqu'au moment où lui, seul, les compléta. Cela veut-il dire qu'Amon, s'y ajoutant, créa ainsi l'ennéade complète ? Le mot ennéade n'est pas mentionné ici, de sorte qu'il est peut-être préférable de comprendre qu'Amon absorba plus tard les huit dieux en sa propre unité. On rencontre ensuite une affirmation intéressante : après avoir mentionné la transformation d'Amon en dieu solaire il semble qu'on dise qu'il pénètre dans les pères et fait leurs fils. Ce serait un essai d'explication du mécanisme d'après lequel se manifeste universellement le pouvoir créateur du soleil. Mais ici, comme partout ailleurs, dans des passages aussi obscurs et aussi mystiques il faudrait que l'on eût des textes parallèles pour être certain de saisir entièrement l'idée exacte que les Égyptiens cherchaient à exprimer par ces termes vagues ».

XIII. Récit un peu confus de la création.

XIV. Origine d'Amon Ra, qui n'a ni père ni mère et qui s'est fait lui-même.

XV. Attributs divers d'Amon Ra « trop mystérieux pour que sa gloire soit révélée, trop grand pour qu'on puisse poser des questions à son sujet, trop puissant pour qu'on puisse le connaître. Quiconque prononce son nom mystérieux et inconnu périt instantanément de mort violente ».

XVI. Cet hymne est peut-être le plus intéressant au point de vue théologique. « Amon, Ra et Ptah, les trois principaux dieux de l'époque ramesside, sont représentés comme une trinité en une unité. Comme tels, leur volonté est une, et

1) Comparer avec un épisode du « Poème de Pentaour ». Ramsès II en danger au milieu des Khétas invoque Amon... « Mais je pense qu'Amon vaut mieux pour moi qu'un million de soldats, que cent mille cavaliers... etc. »

l'on cherche à montrer comment leurs ordres sont effectués. Le message divin vient du ciel et est entendu à Héliopolis, qui, en sa qualité de ville du dieu solaire, est en relation des plus étroites avec le ciel. A Memphis le décret était répété à Ptah et de là communiqué à Thèbes par une lettre en écriture de Thoth, « le secrétaire des dieux ». A Thèbes résidait le pouvoir et par conséquent la puissance de la trinité et c'est là que la question recevait une solution, c'est-à-dire qu'elle était décidée et exécutée ». Le texte très précis en ses termes dit : « Il n'y a que trois dieux, Amon, Ra et Ptah ; ils n'ont pas leur semblable (ou leur second). Cachant son nom comme Amon (Amon veut dire caché). Sa face est Ra, son corps est Ptah. Leurs villes sont établies à jamais sur la terre, Thèbes, Héliopolis et Memphis pour l'éternité ».

XVII. S'il y a trois dieux, il y a quatre déesses sous forme de vaches, ce qui s'explique par la forme d'Amon taureau. Le texte contient ici sous une forme des plus naturalistes un nouveau mythe de la création.

XVIII. Qualités guerrières d'Amon.

XIX. Sorte d'analyse psychologique et physiologique d'Amon-Ra. Ses diverses parties sont comparées à différentes divinités ou expliquées au moyen d'allusions mythologiques. L'idée principale est que le dieu du ciel épouse la terre. « Connaissance est son cœur, goût sont ses lèvres... le Nil sort des grottes qui sont sous ses sandales... Son œil droit est le jour, son œil gauche est la nuit... Son corps est Nun (l'océan céleste) : Ce qui est en lui est le Nil, donnant naissance à toutes les choses qui sont, faisant vivre ce qui existe... etc. ».

XX. Mutilé.

XXXI. Bonheur d'être enseveli à Thèbes : c'est seulement le destin des bons.

H. JUNKER¹ a découvert parmi les textes difficile de Den-

1) H. Junker, *Poesie aus der Spätzeit* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1906, pp. 101-127.

derah des hymnes poétiques à la déesse Hathor. Ce sont des chants en l'honneur de la déesse du vin, chantés le 20 du mois de Thot, lors de l'importante cérémonie célébrée devant la dame de l'ivresse, de la joie et de la danse; des hymnes pour la fête du nouvel an, chantés sur le toit du temple tandis que la déesse y attendait pour voir la face de son père Ra (le soleil). Ce sont ensuite les chants des sept Hathor en l'honneur de la grande Hathor de Denderah, puis des chants de procession.








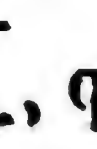








PROPHÉTIES. ULRICH WILCKEN¹ consacre une nouvelle étude au texte de la prophétie du « potier » au roi Amenophis. Il rejette les idées de Reitzenstein qui en faisait une composition contenant des allusions aux luttes contre les Perses et au règne des premiers Ptolémées. Wilcken pense que, si la rédaction a été remaniée à l'époque hellénistique, la donnée générale remonte bien plus haut. On aurait utilisé un récit égyptien du Nouvel Empire « plus exactement de la période entre l'Amenophis ici mentionné et le commencement de la nouvelle période sothiaque de 1321 ».

RITUELS. E. R. AYRTON² annonce la découverte, dans la tombe de la reine Tyi, d'une caisse contenant les objets nécessaires à la cérémonie de l'ouverture de la bouche.

1) Ulrich Wilcken, *Zur ägyptischen Prophetie* dans *Hermès. Zeitschrift für classische Philologie*, XL, 1905, pp. 544-560. — Sur les prophéties égyptiennes voir H. O. Lange, *Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden*, dans les *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, XXVII, 1903, pp. 601-610; G. Maspero, *Un livre de prophéties égyptiennes*, dans *Causeries d'Égypte*. Paris, Guilmoto, 1908, pp. 265-271; G. Maspero, *Comment un ministre devint roi en Égypte*, *ibidem*, p. 224; E. Meyer, *die Mosesagen und die Lewiten, mit Bemerkungen Zu der Frage des Aufenthalts der Hebräer in Aegypten*, dans les *Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1905, pp. 651-652.

2) E. R. Ayrton, *The Tomb of Thyi* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1908, pp. 277-281 et 1 pl.

L'étude de ALAN H. GARDINER¹ sur le calendrier égyptien fournit des détails intéressants sur les fêtes qui, célébrées à diverses époques de l'année, ont donné leurs noms aux mois. Les modifications apportées au cours des âges ont produit des changements considérables dans le calendrier.

F. LEGGE² a consacré un faible commentaire aux plaquettes d'ivoire des tombes royales d'Abydos mentionnant la célébration de fêtes religieuses. Il faut beaucoup de bonne volonté pour admettre que    équivaut à   , que  est une abréviation pour    et que   doit être lu  . Changer  nord en  sud dépasse les bornes de la conjecture admissible. Dans des questions aussi difficiles que l'étude des plaquettes d'Abydos, ne vaudrait-il pas mieux attendre de nouvelles découvertes que d'écrire « Hence we can only guess at their meaning, and until some consensus of opinions be obtained, one guess is likely to be as valuable as other » ? Cela ne rappelle-t-il pas un peu le juge de Rabelais qui décidait aux dés ses procès ? N'est-ce pas aussi de cette manière que Kircher traduisait les hiéroglyphes ?

A. MORET³ examine et réfute l'interprétation, donnée par ANDERSON⁴, d'un passage du rituel journalier du temple, dans

1) Alan, H. Gardiner, *Mesore as first month of the egyptian Year* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 130-144.

2) F. Legge, *The Tablets of Negadah and Abydos*, dans les *Proceedings of the Society of biblical archæology*, XXVIII, 1906, pp. 252-263 et 2 pl. ; XXIX, 1907, pp. 18-24 et pl. ; pp. 70-73 et pl. ; pp. 101-106 et pl. ; pp. 150-154 et pl. ; pp. 241-250 et 2 pl.

3) A. Moret, *Varia I Sur le rite de l'embrassement*, dans le *Sphinx*, XI, 1907, pp. 20-30.

4) Ernst Anderson, *Un passage (Pl. VIII, l. 7-8 du Papyrus n° 3055 du Musée de Berlin)*, dans le *Sphinx*, XI, 1905, p. 200. Voir encore : Ernst Anderson, *Notices § I A propos de deux questions*, dans le *Sphinx*, XI, 1907, pp. 131-4.

lequel il est question de l'embrassement du roi par le dieu au moment du couronnement. Il s'agit de l'accolade donnée au roi par le dieu tel qu'on le voit souvent représenté sur les bas-reliefs des temples.

Dans un compte rendu de Maspero, d'un livre de H. NISSEN¹ sur l'orientation des temples, relevons les lignes suivantes : « En fait, lorsque l'on considère la position des temples sans autre souci que de déterminer le rapport dans lequel ils se trouvent avec le Nil, on remarque qu'ils ont tous l'axe principal ou parallèle ou perpendiculaire au courant local, bien entendu par à peu près, car l'exactitude matérielle était impossible aux Égyptiens en pareil cas. Je me suis demandé s'il n'y avait pas là une indication dont il conviendrait de tenir compte pour établir les règles. En théorie, les temples auraient été orientés de deux manières différentes, du Sud en Nord et d'Est en Ouest ou d'Ouest en Est, pour des motifs astronomiques. En pratique, et sans doute pour des besoins de culte, tels que la sortie des barques sacrées par exemple, on régla leur position sur le Nil, les temples du premier groupe étant toujours sensiblement parallèles au fleuve, ceux du second lui restant sensiblement perpendiculaires. Ce n'est là qu'une conjecture, qu'il sera facile à des savants compétents en ces matières de vérifier ou de rejeter ».

W. SPIEGELBERG² donne des raisons de croire que, lors de l'investiture de certaines fonctions, l'élu était oint en vue de le protéger contre les mauvaises influences. Il pense que la

1) H. Nissen, *Orientation, Studien zur Geschichte der Religion*. I, Berlin, Weidmann, 1906, 8°, iv, 107 pp. Compte-rendu dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 19 décembre 1906, pp. 381-382.

2) W. Spiegelberg, *Varia* § XCIX dans le *Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 184-185; *Die Symbolik des Salbens bei den Aegyptern*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, XI, 1906, p. 143.

coutume d'oindre les rois juifs avec de l'huile pourrait bien avoir une origine égyptienne. Les mots égyptiens signifiant oindre ont aussi un sens dérivé « protéger ». L'auteur attire l'attention sur l'usage égyptien d'oindre des statues.

PUBLICATIONS DE TEMPLES. Abou-Gorab. Les excellents comptes-rendus publiés successivement dans la *Zeitschrift*¹ de Berlin avaient permis de se tenir au courant des découvertes importantes faites au cours des fouilles allemandes dans le temple du soleil à Abou-Gorab. Déjà plusieurs ouvrages d'égyptologie avaient donné une idée d'ensemble du curieux monument exhumé et dont l'existence n'avait été révélée jusqu'à présent que par les indications de textes de l'Ancien Empire réunies et commentées par SETHE².

Le premier volume de la publication définitive, dû entièrement à L. BORCHARDT³, est consacré à l'analyse détaillée du temple mis au jour grâce à la munificence de Fr. W. von Bissing. Borchardt n'exagère nullement en appuyant (p. 6) sur les résultats importants et durables qui influenceront grandement sur nos conceptions relatives à la religion, à l'art et à l'histoire des procédés de construction des anciens Égyptiens. C'est la première fois, en effet, qu'il est possible d'étudier en détail les dispositions d'un temple de l'époque de la

1) H. Schäfer, *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir im Winter 1898/1899* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXVIII, 1899, pp. 1-9; L. Borchardt, *das Re' Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re'*, *ibidem*, XXXVIII, 1900, pp. 94-100; L. Borchardt et H. Schäfer, *Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir im Winter 1900/1901*, *ibidem*, XXXIX, 1901, pp. 91-103. Voir aussi, A. Wiedemann, *die Ausgrabungen zu Abusir*, dans *die Umschau*, VII, 1903, pp. 501-504 et 532-536. Traduit en anglais : *the Excavations at Abusir, Egypt* dans le *Smithsonian Report for 1903*, pp. 669-680.

2) Kurt Sethe, *die Heiligtümer des Re' im alten Reich*, dans la *Zeitschrift für ägyptische und Altertumskunde*, XXVII, 1889, pp. 111-117.

3) Von Bissing, *das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re* (Rathures) I der Bau, von Ludwig Borchardt. Berlin, Duncker, 1905, 4°, II, 89 pp. avec 62 figures, 5 planches en noir et une en couleur.

V^e dynastie et ce temple ne se rattache à aucun des types de sanctuaires de l'époque postérieure qui nous aient été conservés.

Sans essayer d'analyser la mémoire de Borchardt, ce qui demanderait des développements qui ne seraient pas ici à leur place, je me contenterai de signaler très brièvement les dispositions générales du sanctuaire.

Celui-ci est orienté de l'est à l'ouest. Dans une cour, s'élève sur une base gigantesque, un obélisque colossal. Un chemin couvert part de l'entrée de la cour et, après avoir longé les murs d'enceinte du côté sud, s'infléchit à la hauteur de l'obélisque dont il rejoint la base. En cet endroit une petite chapelle s'ouvre directement sur la cour. Le chemin couvert poursuit sa route en s'élevant dans la base de l'obélisque et vient déboucher sur la plateforme de cette même base. Un autre chemin couvert, longeant les murs d'enceinte du côté nord, conduit de l'entrée à une série de 10 magasins. Devant l'obélisque on voit un gigantesque autel d'albâtre : entre l'autel et les magasins s'étend un dallage à rainures en albâtre dont les rainures aboutissent à dix grandes vasques également d'albâtre. Au nord de l'obélisque, entre la base et le mur extérieur on aperçoit un second pavement d'albâtre et sept vasques. En dehors de l'enceinte, près de l'angle sud-est une grande barque en briques, faite à l'imitation du bateau du soleil, constitue un des éléments les plus étranges du sanctuaire.

Je crois pouvoir d'autant mieux être bref au sujet du temple que le second volume annoncé par de Bissing sera consacré à l'étude des bas-reliefs qui décoraient les murs, ainsi qu'à l'examen des questions religieuses que soulève nécessairement l'étude de ces documents. Les déductions que l'on croit pouvoir tirer de la disposition générale du sanctuaire en seront certainement précisées. Il n'est que juste de laisser aux archéologues allemands le loisir d'exposer leurs vues sur les matériaux précieux qu'ils ont exhumés. C'est ce qui m'empêchera également d'analyser ici les diverses articles consa-

crés par G. FOUCART¹ au temple d'Abou-Gorab. Quand nous aurons en mains les documents annoncés, il sera possible de discerner en quoi les thèses de Foucart sont en concordance ou en opposition avec celles des auteurs des découvertes.

Je me hasarde à dire — et j'espère que Foucart ne m'en voudra pas — que ses articles, qui renferment nombre d'observations précieuses, me font l'effet d'avoir été écrits un peu trop rapidement² et promettent souvent plus qu'ils ne donnent. Foucart s'écarte souvent des explications traditionnelles, ce en quoi on ne peut que le féliciter, mais il oublie presque toujours de faire la démonstration des théories nouvelles qu'il expose.

La barque construite en dehors de l'enceinte du temple l'a occupé spécialement et il en a rapproché les textes des pyramides relatifs à la barque solaire. Pourquoi refuse-t-il d'admettre (*Sphinx*, X, pp. 197-199) qu'il ne devait pas y avoir normalement deux barques? La pierre de Palerme, que Foucart utilise, cite expressément deux barques dans un sanctuaire analogue³. MASPERO semble admettre également qu'il

1) G. Foucart, *Recherches sur les cultes d'Héliopolis. I. Les temples funéraires de la cinquième dynastie*, dans le *Sphinx*, X, 1903, pp. 160-225. Voir la thèse exprimée encore dans le compte rendu de Bissing, *Denkmäler ägyptischer Sculptur* dans le *Sphinx*, XI, 1907, pp. 88-92.

G. Foucart, *Un temple solaire dans l'empire memphite* dans le *Journal des Savants*, juillet 1906.

G. Foucart, *Un navire du soleil d'Égypte* dans la *Nature*, 14 juillet 1903, pp. 98-101 avec 5 figures.

2) Comment écrit-il par exemple (*Sphinx*, X, p. 179) qu'il y a 9 bassins et 9 chambres alors que tous les plans en montrent 10? Et cependant il continue: Que le lecteur « se rappelle tout ce que l'architecture ou l'imagerie religieuse de l'Égypte classique ont tiré dans les temples, les édifices du type du Labyrinthe d'Hawara, les peintures murales, les fonds de sarcophages et les papyrus, de ces sortes de circuits, de ces dessins sur le sol et de ces groupes de neuf bassins ou de neuf chapelles ». La composition des articles ne ménage aucun repos à l'esprit du lecteur qui, entraîné vers un but qui n'est pas nettement défini, cherche en vain des points de repère qui l'empêcheraient de se perdre.

3) H. Schäfer, *Ein Buchstück altägyptischer Königsannalen*, Berlin, 1902, p. 41; Breasted, *Ancient Records*, I, p. 72: « Re in the Sun-temple: « Favorite-Seat-of-Re » :..... loaves: for the evening sun-barque —; and for the

ne devait y avoir qu'une seule barque et voici comment il justifie la chose¹ : « Nous sommes ici sur la rive Ouest du Nil, près de l'endroit où le soleil terminant sa course journalière va se plonger dans la nuit, et le temple de la ville royale est le sanctuaire où le soleil d'abord, puis le roi identifié au soleil reçoit son culte en attendant qu'il disparaisse dans sa pyramide. La barque est donc la Saktit, Samaktit, la barque du Soir, et elle est unique, parce que nous sommes dans la région du soir. Si le temple s'élevait sur la rive Est, près de l'Orient, la barque unique serait de droit la barque du matin, la Manazit. Ceci posé, avons-nous ici une fantaisie du roi Naousirri, qui voulait donner ainsi à son dieu où à lui-même quelque chose d'indestructible, ou une dépendance obligatoire des sanctuaires de Ra, au lieu des barques en bois qui faisaient à l'ordinaire partie du mobilier sacré? Les fouilles aux autres villes royales de la plaine memphite apporteront la solution de ce problème »². La publication du second volume donnera l'occasion de revenir sur ces questions extrêmement intéressantes³.

Abousir. En un important mémoire minutieusement étudié et clairement présenté — véritable modèle de publication de fouilles — L. BORCHARDT⁴ nous décrit le temple funéraire de la pyramide du roi Ne-User-Re (Ra-n-ouser) de

morning sun-barque ». Voir la note de Borchardt, p. 16 note 5, prouvant par l'examen des textes des pyramides qu'il y avait deux barques.

1) Compte rendu du présent mémoire de Borchardt dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, XL, 1906, pp. 144-146.

2) On serait tenté d'y comparer les représentations de barques, à côté des sanctuaires figurés sur quelques plaquettes des tombes des rois d'Abydos et qui datent de la première dynastie. Voir par exemple W. M. Flinders Petrie, *Royal Tombs of the earliest dynasties*, II, pl. III A et X et pp. 21 et 51. J. Capart, *les débuts de l'Art en Égypte*, figure 174, page 245.

3) L'ouvrage de Borchardt, *Zur Baugeschichte des Amonstempels von Karnak* (Bulletin de 1905) a été l'objet d'un compte rendu par A. Wiedemann dans l'*Orientalistische Literaturzeitung*, IX, 1908, colonnes 336-339.

4) Ludwig Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re* (7 Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orient-Gesellschaft). Leipzig,

la V^e dynastie à Abousir. Pour la première fois nous pouvons nous faire une idée claire des dispositions d'un temple funéraire de l'Ancien Empire. Mais si le plan se dégage avec une certitude qui ne laisse rien à désirer il n'en est malheureusement pas de même de l'usage des différentes parties du temple. On distingue aisément le vestibule dans la vallée, le couloir montant, les séries de magasins, la cour à colonnade, le sanctuaire avec la stèle en forme de fausse porte. Si les inventaires de Kahun nous laissent soupçonner le contenu des magasins, les quelques rares représentations des chapelles des mastabas contemporains, accompagnées d'inscriptions trop courtes, sont incapables de nous donner une idée de ce qu'était le service funéraire (pp. 15-16).

Ce que l'on peut cependant remarquer à première vue c'est que, à côté du répertoire des scènes que l'on voit dans les mastabas, on rencontre ici une seconde série qui fait entièrement défaut dans les sépultures non royales. En effet, entre les scènes de chasse, de pêche, les scènes agricoles, les scènes de guerre, les processions de serviteurs et de domaines funéraires, nous voyons le roi allaité par la déesse léontocéphale Sechmet qui l'adopte par le fait, le roi assis sur un trône, la tête surmontée d'emblèmes royaux, accompagné de la déesse du nord Ouazit et recevant du dieu Anubis des signes de vie. Puis ce sont des processions de dieux qui nous montrent que nous sommes dans un autre monde où le défunt roi, arrivé parmi les dieux, est considéré comme l'un d'entre eux, ainsi qu'on l'exprimera bientôt sur les parois des caveaux funéraires dans les formules des Textes des Pyramides (fin de la V^e et VI^e dynasties).

Je ne puis qu'indiquer ici sommairement l'intérêt de

Hinrichs, 1907, 4^o, 184 pp. avec 143 illustrations dans le texte, 24 planches en noir et 4 en couleur. Voir les résumés publiés au cours des fouilles : Ludwig Borchardt, *Ausgrabungen der deutschen Orient-Gesellschaft bei Abusir*, im Winter 1901/2, 1902/3, 1903/4 dans les *Mitteilungen der deutschen Orient Gesellschaft zu Berlin*, n^o 14, septembre 1902 ; n^o 18, septembre 1903 et n^o 24, septembre 1904.

premier ordre que présente le livre de Borchardt qui — soit dit en passant — compte parmi les plus belles publications de Hinrichs de Leipzig. Son étude attentive s'impose à tous ceux qui s'occupent de la religion égyptienne et spécialement du développement des rites funéraires. Des représentations, malheureusement fort mutilées, du couloir ascendant qui, du vestibule dans la vallée, conduisait au temple proprement dit, édifié sur le plateau du désert, montraient le lion royal foulant aux pieds les ennemis de l'Égypte : des Asiatiques, Libyens et des Pounites (habitants du pays de Pount).

Il est regrettable que les mutilations ne permettent plus de décider si les reliefs montraient déjà le roi sous forme d'un lion à tête humaine, comme on le trouve plus tard, ou si c'est simplement un lion qui déchire les ennemis. Je serais tenté de croire plutôt qu'il s'agit d'un lion réel ; on a trouvé les restes d'une grande statue de lion dans une niche qui commande la porte séparant la partie antérieure du temple de la partie postérieure.

Le mémoire comprend, outre l'étude complète du temple funéraire, l'analyse détaillée de plusieurs mastabas dont la construction plus ancienne que celle du temple a obligé l'architecte de ce dernier à adopter un plan irrégulier. Il est presque incroyable de devoir constater que c'est à peu près la première fois que l'occasion nous est donnée d'examiner, d'après des matériaux bien étudiés, les dispositions architecturales de quelques mastabas d'Ancien Empire.

Parmi les découvertes de détail les plus curieuses, citons (p. 133, fig. 114) une « tête de rechange » mise à la disposition du mort et dont la présence, rarement constatée dans d'autres fouilles, se rattache à une série de passages des Textes des Pyramides et du Livre des Morts.

Citons encore les canopes du tombeau de la princesse Kahotep (p. 131) et qui sont peut-être les plus anciens connus. Ils ont un couvercle plat ; et il semble qu'ils n'aient jamais rien contenu.

Le livre se termine par une excellente table alphabétique des matières qui permettra d'utiliser aisément les multiples détails accumulés au cours du travail, grâce à la remarquable érudition archéologique de l'auteur.

Abydos. G. LEFÉBVRE¹ décrit de petits édifices religieux situés devant le temple de Ramsès II à Abydos.

Asfun. ARTHUR E. P. WEIGALL² signale les restes d'un temple à Asfun, datant de l'époque romaine, et dans lequel se trouve cité un roi Psametik Si Neith, fils du soleil Men-kheper-Ra. Ce roi, inconnu jusqu'à présent, est dû simplement à une erreur d'un scribe romain qui a confondu les noms des anciens rois qui avaient ou construit ou agrandi le sanctuaire que l'on restaurait. « Le nom de Men-kheper-Ra, dit Weigall, est plus probablement celui du roi prêtre de la XXI^e dynastie, ses cartouches se rencontrent à Gebelein et Arment à proximité d'Asfun »³.

Deir el-Bahari. ED. NAVILLE⁴ poursuit l'édition des représentations des murs du grand temple de Deir el-Bahari. Le cinquième volume est consacré à la grande cour supérieure, au sanctuaire et à quelques chambres au sud de la grande cour.

Des reliefs, malheureusement fort mutilés, dans la grande cour, représentaient une fête en l'honneur d'Amon : c'est la fête d'honorer les statues d'Amon : l'auteur croit qu'on apportait des statues du dieu dans la cour du temple où l'on accom-

1) G. Lefébure, *Une chapelle de Ramsès II à Abydos*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VII, 1906, pp. 213-220.


2) Arthur E. P. Weigall. *Report of the discovery of part of a Temple at Asfun*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, VIII, 1907, pp. 106-107.

3) Voir à ce sujet G. Maspero, *La Chapelle d'Asfoun*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 58-60; *Un pharaon nouveau?*, dans la *Revue d'Égypte et d'Orient*, VII, 1906, pp. 47-52.

4) Ed. Naville, *The Temple of Deir el Bahari*, V (Egypt Exploration Fund). Londres, 1906, 4°, 12 pp. et planches CXIX-CL.






plissait une cérémonie double, pour le Nord et pour le Sud (pl. CXXII-CXXVI).

Dans le vestibule qui conduit aux chapelles funéraires de la reine Hatshepsout et de son père Thoutmès I se trouvent des représentations des nomes et des trois mers connues des Égyptiens (pl. CXXVIII).

Une chambrette dépendant de ce vestibule est ornée de figures de génies funéraires (pl. CXXVII). Dans l'angle sud-ouest de la cour une chambre est appelée la  maison d'adoration; elle est consacrée à Amon et sa parèdre Amonit (pl. CXXX-CXXXIII).

Des niches dans le mur est de la cour ont vraisemblablement contenu des statues de la reine, assise ou debout : on y voit en reliefs le prêtre-dieu Anmoutef (pl. CXXXIV-CXXXVI).

Peu de chose subsiste de la décoration primitive du sanctuaire : celui-ci était composé de deux chambres, la première contenant vraisemblablement une barque sacrée d'Amon, la seconde une chapelle du dieu ou de la reine, peut-être le naos d'ébène dont une porte a été trouvée dans les fouilles du temple. On remarquera dans les sanctuaires les déesses rares

Tait, déesse des étoffes (p. 9 et pl. CXXXIX et)    =   Anit, fille de Ra (p. 11). Notons encore une curieuse représentation du jardin du temple avec ses bassins (pl. CXLII).

Ptolémée IX, Evergète II surnommé Physcon, creusa un nouveau sanctuaire au fond de l'ancien et il le consacra à deux hommes divinisés, l'un Amenophis, fils de Hapi, contemporain du roi Amenophis III¹, l'autre, Imhotep, dont l'origine pourrait bien remonter aux temps archaïques de l'Égypte² (pl. CXLVIII-CL).

1) Sur Amenophis fils de Hapi on peut voir G. Maspero, *Causeries d'Égypte*, Paris, Guilmoto, 1907, pp. 221-228.

2) Sur Imhotep voir Kurt Sethe, *Imhotep der Asklepios der Aegypter, ein Vergötterter Mensch aus der Zeit des Königs Doser*. Leipzig, Hinrichs, 1902. Voir Wiedemann, *Menschenvergötterung im Alten Aegypten*, dans *der Urquell*, VII, 1897, pp. 289-299.

Des prêtres d'Amenophis et d'Imuthes sont cités dans le papyrus démotique

Encore un volume, et nous aurons le temple de Deir el-Bahari entièrement publié : ce sera le premier temple égyptien du Nouvel Empire qu'on pourra étudier complètement. Je regrette que l'auteur n'ait pas jugé utile de reproduire les planches des ouvrages anciens et difficiles à trouver qui donnent pour plusieurs scènes mutilées à l'heure actuelle, une édition plus complète. Ne pourrait-on prévoir un appendice au dernier volume afin de leur faire place ?

Je me permets de renvoyer à mon prochain bulletin pour l'analyse de la grande publication de ED. NAVILLE et H. R. HALL¹ sur le temple de Mentuhotep II à Deir el-Bahari, dont un volume seulement a été publié jusqu'à présent.

Gebel Silsileh. H. A. SAYCE² relate la découverte d'un temple à Kom er-Resrâs, au Sud de Fâris, près de Gebel Silsileh, avec des inscriptions au nom de Domitien.

Léontopolis, etc. AHMED BEY KAMAL³ donne quelques renseignements sur des monuments provenant de temples de la Basse Égypte : Baqlieh-Hermopolis, Tell el-Mokdam (Léontopolis) et Tell Faraoun.

Licht. A. M. L[YTHGOE]⁴ résume les résultats de ses

Erbach : W. Spiegelberg, *Papyrus Erbach*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 46 et 56.

1) E. Naville et H. R. Hall, *The XIth Dynasty Temple at Deir el Bahari*. I. Londres, Egypt Exploration Fund, 1907, viii, 75 pp. et XXXI pl. Voir Naville et Hall, *Excavations at Deir el Bahari*, 1905-6, dans *Man*, 1906, n° 64, pp. 97-101 pl. G et 5 fig ; Naville, *Excavations at Deir el Bahari*, 1906-7, dans *Man*, 1907, n° 102, pp. 177-180, pl. M et 3 fig. Achèvement des fouilles, découverte d'un sanctuaire souterrain pour le double du roi Mentuhotep II.

2) H. A. Sayce, *Excavations at Gebel Silsileh* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 97-105.

3) Ahmed bey Kamal, *Rapport sur quelques localités de la basse Égypte*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 232-240.

4) A. M. L[ythgoe] *The Egyptian Expedition II et III* dans le *Bulletin of*

fouilles dans le temple de la pyramide d'Amenemhat I à Licht : découverte de la stèle, d'une grande table d'offrandes et de plusieurs beaux fragments de reliefs.

Louxor. ARTHUR E. P. WEIGALL¹ donne quelques brèves indications sur des travaux effectués au temple de Louxor.

Memphis. W. SPIEGELBERG² démontre l'existence à Memphis d'un temple d'Amon. Amon y est qualifié de maître de l'Wdn-t, nom qui cache évidemment un terme architectural qu'on n'a pas réussi à identifier jusqu'à présent.

Sébennytos. AHMED BEY KAMAL³ donne une note intéressante sur le temple de Sebennytos, capitale du XII^e nome de la basse Égypte et publie plusieurs fragments copiés à Samanhoud. L'auteur mentionne les légendes arabes relatives au temple qui, au temps de Makrizi, passait pour une des merveilles de l'Égypte.

ORGANISATION DES TEMPLES. — PRÊTRES. J. BAILLET⁴ réunit des indications sur le titre de     qui,

the Metropolitan Museum of Art. New York, II, 1907, pp. 113-117 avec 6 photographies, et pp. 163-169 avec 8 photographies. Sur les fouilles de Licht, antérieurement, voir J. E. Gautier et G. Jéquier, *Mémoire sur les fouilles de Licht*, dans les *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, 1902.

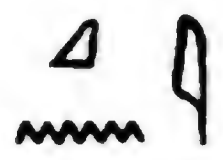
1) Arthur E. P. Weigall, *Report on Work done in the temple of Luxor in 1905-6*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 113-115.

2) W. Spiegelberg, *Varia*, XCIV. *Ein Heiligtum des Amon Rê in Memphis*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 180-181.

3) Ahmed bey Kamal, *Sébennytos et son temple*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 87-94.

4) J. Baillet, *Les noms de l'Esclave en égyptien* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 9-11.

le plus souvent, s'applique à des fonctionnaires de la nécropole thébaine¹. On en trouvait également dans les temples d'Osiris, d'Amon, de Khem; d'autres sont attachés aux animaux sacrés, Apis vivant, ibis, éperviers, cynocéphales et serpents.

La pièce de vêtement sacerdotal appelée  knj était d'après FR. W. VON BISSING² une espèce de tablier en cuir dont plusieurs spécimens sont conservés dans les musées.

E. BRECCIA³ publie les statues d'un prêtre d'Alexandrie, dont les inscriptions contiennent une longue énumération de titres sacerdotaux (époque ptolémaïque). « Le plus curieux est certainement celui qui fait de Psherephthah le chef du secret du temple d'Osor-hapi de Rakôtis, c'est-à-dire le Sérapeum d'Alexandrie, auquel était joint un Anubeium; un autre titre, malheureusement à moitié détruit, le mettait en rapport avec la nécropole d'Alexandrie. Les autres titres le rattachent pour la plupart au sacerdoce memphite, et il semble bien que ses ancêtres aient été les chefs de ce sacerdoce; mais plusieurs nous reportent vers le Fayoum, par exemple, celui de prophète et scribe de Khnoumou, maître de Smanouft-Horou, aujourd'hui Isment. Il aurait eu son rang dans la hiérarchie religieuse des trois grands centres helléniques de l'Égypte ptolémaïque : le Fayoum, Memphis, Alexan-

1) Voir principalement, G. Maspero, *Rapport à M. Jules Ferry, Ministre de l'Instruction publique, sur une Mission en Italie*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, II, 1880, pp. 159 et s.

2) Fr. W. von Bissing, *Lesefruchte. 1. Der Name des priesterlichen Kleidungsstücks* « *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, IV, S. 46-47 und *Tafel* », dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 183-186.

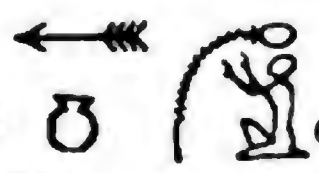
3) E. Breccia, *les Fouilles dans le Sérapeum d'Alexandrie en 1905-1906*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 62-76.

drie ». Signalons pp. 67-68, fragment d'une petite statue d'un prêtre de Sérapis ou plutôt de Mithra.

Une scène du tombeau de Sabou, conservée au Musée du Caire, commentée par E. CHASSINAT¹, nous montre en fonctions un « prêtre vétérinaire chargé de veiller à ce que le sacrificateur opère suivant les règles consacrées et sur des animaux présentant toutes les garanties nécessaires ».

G. DARESSY² établit l'inventaire des objets trouvés dans la sépulture des prêtres thébains contemporains de la XXI^e dynastie, découverte par Grébaut en 1891, et qui sont en partie dispersés dans les musées européens.

En juillet 1905, G. LEGRAIN³ découvrit, à l'angle nord-est de la Salle hypostyle de Karnak, une grande stèle, consacrée au dieu Amon par le roi Toutankhamanou, retraçant ce que le roi fit pour le dieu après l'ère de persécution et de troubles qui accompagna les règnes d'Aménophis IV et de son successeur Saâakari. « Les choses nécessaires étant dans un ordre déplorable, et le monde comme à son origine... Les biens des dieux étaient dévastés depuis Eléphantine jusqu'au Delta, leurs sanctuaires allaient à la male heure et les champs à la ruine. Les mauvaises herbes y poussaient. Leurs retraits étaient anéantis, et leurs enclos sacrés des chemins de piéton. Le monde était souillé; les dieux manquaient...

1) E. Chassinat, *Note sur le titre*  dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, IV, 1905, pp. 223-228 et 2 fig.

2) G. Daressy, *Les Cercueils des prêtres d'Amon* (Deuxième trouvaille de Deir el Bahari) dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1908, pp. 3-38. Voir G. Daressy, *Les sépultures des prêtres d'Amon à Deir el Bahari*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, I, 1900, pp. 141-148.

3) G. Legrain, *la Grande Stèle de Toutankhamanou à Karnak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 162-173. Voir pour la découverte, *ibidem*, XXVIII, 1906, pp. 137-161.

Si l'on recourait au dieu pour confier des choses à sa direction, il ne venait point absolument. Si l'on invoquait la déesse, pareillement, elle ne venait point, absolument. Leurs cœurs étaient dégoûtés de leurs créatures; ils détruisaient leurs œuvres »... Toutankhamanou s'élève sur le trône de l'Égypte et s'occupe de restaurer l'ancien état de choses : il fait fondre de nouvelles statues divines, reconstruit les temples et les dote largement. « Il a nommé des prêtres et des prophètes parmi les enfants des grands de leurs villes, parmi fils d'homme connu, au nom connu... Sa Majesté a purifié les esclaves mâles, les esclaves femelles, les joueuses d'instruments, les baladines qui étaient *em nedjitiou* dans la maison du roi. Leurs services avaient été jugés dignes du palais... du maître des deux mondes. Je donnais qu'ils fussent consacrés aux pères-tous les dieux, à cause de mon amour... etc. ».

Cette stèle est extrêmement intéressante et le commentaire que Legrain y consacre serait à citer à peu près entièrement. Deux points méritent spécialement l'attention. « Nous voyons, dit Legrain, le roi nommer les prêtres et les prophètes qu'il recrute parmi les fils de notables. M. Baillet¹ nous avait déjà montré que « c'était le roi qui, sous la XIX^e dynastie tout au moins, choisissait le grand prêtre d'Amon », et il ajoutait : « et je ne vois pas de raisons de penser qu'il ne nommait pas aux autres grades ». Notre texte vient confirmer cette idée, de façon certaine². Le roi nomme non seulement les prophètes, mais encore les moindres purificateurs ».

Le passage relatif aux esclaves, joueuses d'instruments et

1) A. Baillet, de *l'Élection et de la durée des fonctions du grand prêtre d'Amon à Thèbes*, dans la *Revue archéologique*, 1863, pp. 44-61, réimprimé dans la *Bibliothèque égyptologique*, XV, pp. 103-118.

2) On consultera également sur cette question J. Capart et W. Spiegelberg, *Une statuette du temple de Wazmose*. Bruxelles, Vromant, 1903; et K. Sethe, *Die Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramsès II*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 30-35.

baladines est curieux; Legrain le commente comme suit : « Et, pendant ce temps, il y a dans un palais royal une troupe d'esclaves, de joueuses d'instruments et de baladines vivant dans l'impureté, gens de peu, ne valant guère, valetaille qui garde la maison du maître en attendant qu'il renonce à Khouïtatonou (la nouvelle capitale d'Amenophis IV). » Je pense qu'il faut comprendre autrement : il s'agit des esclaves attachées au temple d'Amon et qui ont été réduites à un rôle infime dans le palais du roi. On leur a confié les emplois les plus inférieurs *em nedjtou* comme « meunières, semblables à celles des roitelets nègres d'aujourd'hui », pense Maspero (p. 170). Toutankhamanou restaurant le temple, les fait revenir de servitude, les purifie et les consacre à nouveau au service des dieux¹.

La grande stèle de Toutankhamanou est la page la plus précieuse que l'on possède pour l'histoire des débuts de la réaction thébaine contre les tentatives monothéistes d'Aménophis IV. On saura gré à Legrain de l'avoir mise sans tarder à la disposition des travailleurs et d'en avoir donné en même temps une traduction et un copieux commentaire.

Un fragment de stèle donné au Musée du Caire par Dattari est analysé par G. LEGRAIN². C'était un décret du roi Harmhabi, accordant au temple d'Héliopolis de nouveaux biens, faisant couler en métal précieux de nouvelles images divines.

A propos d'une table d'offrandes de Nitocris, G. LEGRAIN³ expose les conclusions auxquelles il est arrivé relativement

1) Voir W. Spiegelberg, *Zur Geschichte des Tempels des Harkentechthai zu Athribis* dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, p. 54, note 9.

2) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XLVI, *Fragment de stèle d'Harmhabi*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 57-59.

3) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XXXVI. *Une table d'offrandes de Nitocris*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 53-57.

aux chapelles des différents dieux, à l'intérieur de l'enceinte du temple d'Amon de Thèbes : « A Karnak, Amon reçoit Ptah et Hathor, Osiris neb ankh, Osiris hiq djeto ; et autrefois, Khonsou, Apet, Osiris neb heh, Atonou avaient, eux aussi, leurs temples dans la grande enceinte d'Amon. Ces dieux formaient la cour du grand dieu thébain. Amon, à son tour, se rendait féal des autres grands dieux, en allant, par exemple, à Memphis, manifester sa présence dans un temple succursale où, à son tour, il devenait vassal de Ptah.

« Mais ces temples, ou mieux chapelles, n'étaient, je le répète, que des succursales. Ptah thébain n'a que des statues dans son temple, mais point de barque où se cache sa forme secrète : celle-ci ne se trouvait qu'à Memphis.

« En résumé, chaque enclos sacré d'Égypte devait comprendre le temple du dieu local et tout autour, selon les relations « diplomatiques » du moment, des chapelles plus ou moins grandes où, sous de certaines conditions, les dieux des environs recevaient l'hospitalité. Leur clergé était placé sous la dépendance du premier prophète du dieu local, ce qui explique le titre thébain « premier prophète d'Amon, chef des prophètes de tous les dieux de Thèbes, chef des prophètes de tous les dieux du Nord et du Midi ». De fait, tous les dieux d'Égypte avaient auprès d'Amon une succursale de leur temple local où ils venaient former la *Paout* d'Amon-Ra, ce que les Thébains appelaient Amon-Ra au milieu de l'assemblée des dieux.

« Ce cortège de dieux tenait compagnie au dieu local, formait sa cour sans cependant lui disputer la préséance. A Karnak, Ptah de Thèbes est petit compagnon, ainsi qu'Hathor auprès d'Amon. Je crois qu'Amon et Maout devaient jouer le même rôle auprès de Ptah-ris-anbouf de Memphis. Ainsi tout Égyptien arrivant dans une ville quelconque d'Égypte (je parle des grands centres comme Sais, Héliopolis, Memphis, Hermopolis, Abydos, Coptos, Thèbes, etc.), retrouvait un sanctuaire où il pouvait aller prier son dieu local... ».

J'ai jugé utile de reproduire entièrement cette vue d'en-


semble qui est le résultat de nombreuses années de fouilles et d'études exécutées par Legrain dans le temple principal du plus grand des dieux de l'Égypte, le seul à peu près dont on ait cherché à faire petit à petit un dieu unique. Les hymnes à Amon de l'époque du Nouvel Empire marquent — sans parler de la tentative avortée d'Aménophis IV — la tendance la plus avancée vers le monothéisme que l'Égypte ait connue. On voit combien, en réalité, on en était loin encore.

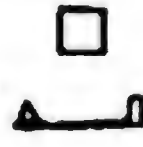
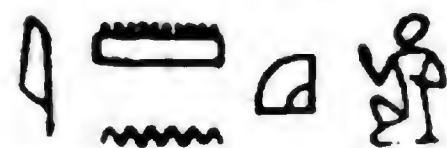
G. LEGRAIN¹ résume le résultat de ses fouilles de Karnak pendant l'hiver 1904-1905. A noter les documents nombreux sur les familles sacerdotales, surtout pour l'époque des XXII-XXIII^e dynasties².

On a cru trouver dans le texte de la Stèle de Turin n° 1574 la mention d'un grand prêtre d'Amon nommé Petamenapit. G. LEGRAIN³ préfère y reconnaître un personnage décoré

1) G. Legrain, *Nouveaux renseignements sur les dernières découvertes faites à Karnak* (15 novembre 1904-25 juillet 1905) dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 137-161. Reproduit avec quelques modifications sous le titre de : *Fouilles et Recherches à Karnak*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4^e série, VI, 1906, pp. 109-127.

2) Voir aussi G. Legrain, *Une branche des Sheshonqides en décadence*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 174-182; *Notes d'inspection*, § XXXIII. *Sur quelques premiers prophètes d'Amon de la décadence thébaine*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 38-43; § XXXVIII. *Sur le premier prophète d'Amon Harmakhouti et quelques-uns de ses contemporains*, *ibidem*, VII, 1906, pp. 188-192 (époque éthiopienne); § XL. *Sur le premier prophète d'Amon Nsipaoutcuitooui, fils de Tasithonsou*, *ibidem*,

VIII, 1907, p. 52; § XLIV. Sur le titre  et le premier prophète d'Amon Minmontou, *ibidem*, VIII, 1907, pp. 55-56.

3) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XLVIII, *Sur le premier prophète*  , dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 127-129.

du titre de chef des *Mths* (sens inconnu) de la fille royale et premier prophète d'Amon Ankhnasnefritibri¹.

L'étude de E. PRISSE D'AVENNES² sur les vêtements religieux est dépourvue de valeur scientifique.

L'an I de son règne, Ramsès II venu à Thèbes pour célébrer la fête d'Amon à Louxor eut à pourvoir à la vacance de la grande prêtrise d'Amon. Il se présenta devant le dieu, et lui nomma successivement tous les personnages de la cour, le chef des troupes, les prophètes du dieu et les grands de sa maison. Ce n'est que lorsqu'il mentionna le nom de Neb-Unnef, le premier prophète d'Onuris, premier prophète de la déesse Hathor, maîtresse de Denderah et chef des prophètes de tous les dieux, au sud jusque Hrai-*hi*-amon, au nord jusqu'à This, que le dieu Amon, enfin, manifesta son contentement. Ramsès II, quittant Thèbes, aborde au nome Thinite, se fait présenter Neb-Unnef et lui annonce les grandes destinées pour lesquelles le dieu l'a désigné. Il lui remet les deux sceaux d'or et le bâton en métal précieux, insignes de ses fonctions. Un messenger est envoyé pour faire part de l'événement au pays entier.

Ces faits sont relatés dans une inscription, gravée dans le tombeau de Neb-Unnef, dont KURT SETHE³ a publié le texte accompagné d'une traduction et d'un commentaire excellents.

KURT SETHE⁴ donne une copie définitive et la traduction

1) Voir G. Maspero, *Deux Monuments de la princesse Ankhnasnefritibri*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, V, 1904, pp. 84-92.

2) E. Prisse d'Avennes, *Vêtements religieux sous les premiers Égyptiens*, dans le *Cosmos*, n° 1125 août 1906, pp. 185-187.

3) Kurt Sethe, *die Berufung eines Hohenpriesters des Amon unter Ramsès II*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 30-35 et 3 pl.

4) Kurt Sethe, *Missverständene Inschriften*, 3, *Ein angebliches Gottes-Urteil im Amonstempel von Karnak*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 39-41.

d'un texte relevé dans le temple d'Amon à Karnak et dans lequel on avait voulu voir une sentence divine rendue dans un cas d'irrégularités commises par des prêtres. En fait, l'inscription détermine « ce que le scribe du temple I-mi-sib apporte journellement en pains blancs d'offrandes dans la cour du temple et indique la répartition qui en est faite aux différentes personnes employées au service du temple », porteurs d'offrandes, chef des ouvriers, chef des danseuses, chef des chanteurs, etc.

W. SPIEGELBERG¹ fait quelques remarques sur la règle de l'ordre des chaochytes du papyrus de Berlin 3115.

A une époque de querelles intestines, le temple d'Horus d'Athribis avait été dévasté et ses biens sécularisés. Ramsès III, dans le grand papyrus Harris, se vante d'avoir rétabli l'ancien état de choses, confirmé à nouveau le dieu dans tous ses biens, toutes ses immunités et ramené aux temples tous les serfs qui avaient fui chez des particuliers. W. SPIEGELBERG² traduit et commente le passage du papyrus Harris relatif à ces faits. Plusieurs notes sont fort importantes et méritent d'être relevées; par exemple, la suivante (p. 54, note 9). « Je consacrai les troupeaux sacrés d'Apis, taureaux et vaches, qui s'étaient enfuis dans les troupeaux de chaque maison, et je les sanctifiai de nouveaux pour leurs troupeaux sacrés ». Le temple avait été détruit, on avait dispersé le bétail sacré qui s'était mêlé au bétail vulgaire. Le roi fait rechercher les bêtes et les consacre à nouveau dans le temple restauré.

1) W. Spiegelberg, *Demotische Miscellen*, § XXXIV, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1901, pp. 196. Voir W. Spiegelberg, *Demotische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin*. Leipzig. Giesecke et Devrient, 1902, pp. 18-19.

2) W. Spiegelberg, *Zur Geschichte des Tempel des Harkentechthai zu Athribis*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 53-57.

La note sur les mots « consacrer et protéger (hwy et nykj), montre que, en parlant d'un dieu, ces mots s'entendent de réserver à l'usage exclusif du dieu certaines choses, de telle sorte que, sans la permission du dieu, personne n'ait le droit de s'en servir. Ces mots correspondent ainsi au *sacré* des religions antiques, à la conception קדש, הרם ou חמי des Sémites »¹.

Mobilier des temples. L. BORCHARDT² publie un fragment de socle de statue qui, d'après ses inscriptions, faisait partie du mobilier du temple de Bast à Memphis : Elle représentait le dieu-prêtre Anmontef et se trouvait placée dans le sanctuaire.



G. DARESSY³ détermine l'emploi de plusieurs objets du musée du Caire, qui sont des barrières mobiles, en forme de lions, dont il est question dans des textes relatifs à des travaux exécutés dans les temples. En rapprochant ceci des constatations faites dans le temple funéraire du roi Ne-User-Re à Abousir, on pourrait supposer qu'à une période fort ancienne, le loquet de la porte du temple se trouvait au fond d'une niche habitée par un lion. Seul celui qui était connu de l'animal mi-sauvage, mi-domestique, pouvait s'approcher et avoir accès au temple⁴.

1) Un bon exemple encore, paru depuis, dans G. Legrain, *la Grande Stèle de Toutankhamon à Karnak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, p. 166, ligne 22.

2) L. Borchardt, *Statue mit Angabe der Bedeutung und des Standortes*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, p. 83

3) G. Daressy, *Une barrière mobile* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VI, 1905, pp. 234-238 avec 2 planches.

4) Voir L. Borchardt, *das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re*. Leipzig, Hinrichs, 1907, pp. 16-17 où l'auteur croit plutôt « das diesen Symbolen ein philologisches Witzchen zugrunde liegt, das einst ein altägyptischer Architekt gemacht hat ». Voir le titre, W. Wreszinski, *Ägyptische Inschriften aus dem*

A. M. L[YTHGOE]¹ publie un autel en diorite, au nom de Khafra, provenant, dit-on, de Bubaste. On peut rappeler que Naville découvrit à Bubaste des fragments d'inscriptions de Khéops et de Khafra². Sur l'autel, une ligne d'inscription donne : ☉  puis le protocole de Khafra. L'auteur traduit : « devoted to Ra ». Lorsque j'ai vu la pièce au Caire, avant qu'elle ait été vendue au Musée de New-York, je me suis demandé s'il ne fallait pas voir dans ☉  le nom d'un sanctuaire semblable à celui découvert à Abou-Gorab. S'il était possible d'interpréter de la sorte l'inscription, la chose serait intéressante : en effet on y trouverait la preuve que les rois de la IV^e dynastie édifiaient déjà des temples solaires semblables à ceux que nous connaissons seulement à partir de la V^e.

W. L. NASH³ publie des pommeaux de sceptres religieux surmontés de figures d'animaux sacrés : Mnévis, chacal et scorpion.

Dieux⁴. Dans deux volumes importants du Catalogue général du Musée du Caire, G. DARESSY⁶ décrit les « divinités

k. k. Hofmuseum in Wien. Leipzig, Hinrichs, 1906, p. 105, ligne 4 : « son

nom n'est inconnu à aucune des barrières   du temple de Ptab. »

1) A. M. L[ythgoe], *An offering stand of king Khafra* dans le *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art*, New York, II, 1907, pp. 180-181 avec 1 photographie.

2) E. Naville, *Bubastis*. Londres, 1891, planche XXXII.

3) Voir sur les sanctuaires solaires de la V^e dynastie, outre les travaux récents relatifs aux fouilles d'Abou-Gorab, K. Sethe, *die Heiligtümer des Re' im alten Reich*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXVII, 1889, pp. 111-117.

4) W. L. Nash, *Notes on some Egyptian Antiquities*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXIX, 1907, pp. 175-186 et 2 planches.

5) Voir un compte rendu de Emil Levy, *Ueber die theophoren Personennamen der alten Agypter zur Zeit des neuen Reichs* (Bulletin de 1905) par Max Müller, dans la *Orientalistische Literaturzeitung*, IX, 1906, colonnes 154-155.

6) G. Daressy, *Statues de divinités. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*. n^{os} 33001-39384. Le Caire, 1905-1906, 4^e, tome I, vi et 419 pp., tome II, LXIII planches.

à forme humaine, ou tout au moins ayant la tête, les membres ou l'attitude humaine ». La préface précise les principes adoptés dans le classement et attire l'attention sur la difficulté que présente la distinction nette entre les figures de divinités : les dieux enfants, les hiéracocéphales, les Horus, les Isis et Hathor, les déesses léontocéphales se confondent d'une façon inextricable.

Les provenances principales des statuettes sont Sais, Memphis, Abydos et Thèbes. A Sais ce sont des amas de bronzes, « les Neïth, les Uazit et les Osiris y sont en majorité. Mais ces statues, qui ont été brûlées par des incendies, puis enfouies dans la terre humide et salpêtrée, nous sont rarement parvenues en bon état ». Elles datent, pour la plupart, de la XXVI^e dynastie.

A Memphis, le quartier du Sérapéum a donné principalement des bronzes, « le sol, aux environs de l'hypogée des Apis, est parsemé de statues déposées sous le dallage des téménos ou dans les fondations du mur d'enceinte ». Elles datent de la période saïto-perse, de la XXVI^e à la XXX^e dynastie.

A Abydos ce sont les tombeaux qui fournissent les statuettes en bronze et en émail.

A Thèbes, les temples de Karnak et Médinet Habou principalement, ont livré des milliers de statues en bronze, surtout des Osiris. La plupart sont de basse époque.

Les figures de divinités, autres que les ex-votos, sont extrêmement rares. Il semble que les éléments manquent pour décider si la coutume de consacrer en grand nombre des figurines de divinités, en guise d'ex-votos, est une innovation de l'époque saïte ou si on peut en constater l'usage dès les époques antérieures. La consécration des statues de déesse léontocéphale dans le temple de Maut à Karnak par Amenophis III, à la XVIII^e dynastie, doit-elle se rattacher déjà à cet usage ? Je penserais volontiers que l'usage de placer dans le temple des statuettes de divinités portant presque toutes le nom d'un défunt, marquerait la persistance de la coutume de

déposer dans les temples des statues de double, à une époque où tous les morts s'identifient à un dieu, surtout au dieu Osiris.

Les inscriptions qui décorent la base des statuettes se contentent le plus souvent de donner le nom de la divinité représentée, avec un souhait en faveur du dédicateur : « Dieu N. donne la vie, la santé, la durée de vie agréable, une bonne et longue vieillesse à X., fils de Y. ».

L'auteur a enrichi son livre d'excellents index : Noms propres et titres (nombreux noms théophores), Provenances, Attributs des divinités et documents archéologiques établissant un véritable système de « fiches d'identification » des divinités en partant d'un quelconque de leurs attributs. C'est le travail le plus important de ce genre qui ait été tenté jusqu'à présent. Ensuite vient un tableau des divinités : noms, coiffures et attributs caractéristiques, avec renvoi aux numéros du catalogue ainsi qu'aux pages et planches.

Il y aurait injustice de ne pas signaler le travail considérable que constitue l'exécution des excellentes photographies que l'on doit à l'habileté de E. Brugsch-pacha.

La collection des divinités du Musée du Caire, telle qu'elle se révèle par le catalogue, n'est pas aussi riche qu'on aurait pu l'attendre. Les collections du Louvre, du British Museum (je signale aussi spécialement celle d'Athènes) apporteraient bien des types qui ne sont pas ici représentés. Mais il est, hélas, à peu près inutile de formuler le vœu que l'on se décide enfin à livrer à l'étude les documents de ces deux grands dépôts.

Quelques remarques de détail faites au hasard de la lecture :

N° 39376, p. 345 et pl. LXIII. Rannout et Horus ; comparer G. Legrain. *Statues et statuettes de rois et de particuliers*, I, n° 42002, planche I et p. 2.


N°s 39063 et suiv. pour les inscriptions des statues de Maut voir un article de P. E. Newbury, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXV, 1903, p. 217-221.

N° 38590, pp. 153-154 et pl. XXXII, figure du dieu Thot à tête de taureau.

N° 38570, p. 149 et pl. XXXI, n'est-ce pas le dieu Seth ?

N° 38398, p. 106 et pl. XXI deux Osiris assis côte à côte rappelant les rares exemples de doubles statues funéraires.

Il est regrettable que l'auteur n'ait pas donné un index des épithètes divines, par exemple, p. 117 Ptah créateur du ciel,

de la terre, de l'eau, des montagnes.....  ;
p. 98 Osiris, l'être bon, aux multiples beautés... etc.

P. 100, n° 38368 une statuette d'Osiris, rattache Osiris à Thèbes : « son vrai nom est l'être bon, son père est Geb, sa mère Nout, sa ville est Thèbes... » (Mariette, *Monuments divers*, pl. LXXVII, e).

Amon. Le dieu de l'Oasis d'Amon, dit Quinte Curce, avait la forme d'un omphalos. Il suffit de lire l'article de G. Karo dans le *Dictionnaire des antiquités de Daremberg et Saglio* pour comprendre qu'il s'agissait d'une pierre ovoïde, d'un véritable hétyle. Je ne me charge pas de montrer comment ED. NAVILLE¹ se sert du texte de Quinte Curce pour expliquer les palettes gravées de l'Égypte archaïque. Il serait nécessaire de reproduire en entier ses déductions qui, je le crains, apparaîtraient plus ingénieuses que fondées en réalité. Le problème de grandes palettes votives ne peut être séparé de l'étude des palettes innombrables découvertes dans les tombes primitives. Ces dernières n'ont évidemment rien de commun ni avec un ombilic ni même avec un bouclier.

Aten. Le rôle joué par les cultes d'Héliopolis dans la réforme religieuse d'Amenophis IV est bien connu. L. BORCHARDT² montre l'existence d'un lien direct entre Ameno-

1) Ed. Naville, *le Dieu de l'Oasis de Jupiter Ammon* dans les *Compte-rendus de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres*. Paris, 1906, pp. 25-32 avec 1 figure.

2) L. Borchardt, *Ein Onkel Amenophis IV als Hohenpriester von Heliopolis*

phis IV et Héliopolis en attirant l'attention sur le fait que l'oncle du roi « hérétique » était grand prêtre d'Héliopolis.

LE REV. D^r COLIN CAMPBELL¹ publie un fragment de relief d'Amenophis IV, qui se trouve dans une des cours du temple de Louxor. (La provenance n'est pas indiquée.)

Un volume encore de l'édition des tombeaux de Tell-el-Amarna, par N. DE G. DAVIES² apporte des matériaux nouveaux pour l'étude du culte d'Aten. On y trouvera, comme dans les précédents, des remarques précieuses, par exemple page 4 au sujet des « cahiers de modèles » utilisés dans la décoration des tombeaux. L'Hymne abrégé à Aten est l'objet d'une édition basée sur les rédactions de plusieurs tombeaux ; tous les textes religieux ont été soigneusement traduits. Est-il permis de formuler le vœu que Davies, lorsqu'il aura terminé l'édition des tombes consentira à résumer quelque part les résultats de son étude ? On a tant parlé, en sens divers, du schisme d'Aménophis IV qu'il serait vraiment très utile, d'ici peu, de remettre nettement les choses au point pour tous ceux, égyptologues ou non, qui désirent se faire une conviction à cet égard. Nul mieux que Davies assurément ne serait à même de le faire en parfaite connaissance de cause.

AD. ERMAN³ analyse un hymne à Amon, écrit malheureusement d'une façon très confuse sur un ostracon du British Museum (*Inscriptions in hieratic character*, pl. XXVI) et qui ren-

dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 97-98.

1) Rev. Dr. Colin Campbell, *Inscribed slab with a portrait of Kuenaten*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, XXVIII, 1906, pp. 156 et planche.

2) N. de G. Davies, *The Rock Tombs of El Amarna, IV, the Tombs of Penthu, Mahu and others*. Londres, 1905, 4°, viii, 38 pp et 45 planches.


3) A. Erman, *Zur ägyptischen Religion. A, Der Freuer von Tell Amarna* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 106-109.

ferme des allusions à l'hérésie d'Aménophis IV. L'hymne est divisé en courtes strophes louant chacune le dieu sous un aspect différent: *a*) Amon taureau céleste; *b*) Malheur à celui qu'Amon déteste; *c*) Amon est le mât que nul vent ne brise; *d*) Amon bon pasteur; *e*) Amon, porte d'airain; *f*) Amon pilote; *g*) Heureux celui qu'Amon connaît; *h* et *i*) Prière et confiance en le secours d'Amon.

Dans un compte-rendu détaillé de DAVIES, *the Rock Tombs of El Amarna III*, G. FOUCART¹ attaque vigoureusement la plupart des idées reçues sur la « révolution religieuse, politique et artistique » d'Aménophis IV. Il promet de revenir sur la question et, dit-il, à la place de la romantique aventure imaginée il y a cinquante ans « j'en entrevois déjà une autre, mieux assurée par les textes, et qui peut-être ne le cédera à la première ni en étrangeté ni en poignants épisodes ».

Dirai-je que j'ai l'impression que Foucart va un peu vite en besogne et qu'il généralise parfois certains faits d'une façon hâtive? La tombe de Houya, intendant de la reine Tiyi, contient deux détails uniques, une scène funéraire et des panneaux qui « nous ramènent tout droit aux scènes qui entrent pour moitié dans la décoration des tombes thébaines ». Foucart en déduit que les autres tombes, si elles avaient été complétées contiendraient des représentations semblables et que par conséquent rien à Tell el Amarna n'est changé dans les croyances funéraires. J'aimerais mieux croire, jusqu'à plus ample informé, que Houya, thébain, venu à Tell el Amarna pour accompagner la reine mère Tiyi, n'eût qu'une confiance limitée dans la valeur des nouveautés théologiques d'Aménophis IV et qu'il a cru prudent de faire ajouter à la décoration de sa tombe les scènes traditionnelles en usage sous les règnes précédents... Mais il convient d'attendre la démonstration promise par Foucart avant de prendre position dans le débat.

1) G. Foucart, *Une tombe d'Amarna*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, LIII, 1906, pp. 186-196.

G. LEGRAIN¹ donne une excellente étude d'ensemble sur le schisme d'Aménophis IV, en commentant spécialement les nouveaux documents trouvés à Thèbes dans les dernières années. Une page mérite d'être transcrite ici ; elle a trait aux mutilations du nom d'Amon, mutilations qui se rattachent étroitement à l'ensemble des croyances relatives à la vertu du nom chez les primitifs² : « Partout alors les images d'Amon et aussi des autres dieux sont prosrites et détruites par ordre royal..... Les agents d'Amenothès IV le servirent en conscience et il est peu de monuments, tombeaux, bas-reliefs, statues, statuettes, même de petits objets qui aient échappé à leurs mutilations. Partout où, à Thèbes, les fanatiques trouvèrent le nom d'Amon, partout ils le détruisirent. Peu à peu, le succès accroissant leur ardeur, c'est, non seulement, le nom du grand dieu thébain qu'ils détruisent mais encore ceux de Ptah et d'Hathor et tous les dieux et leurs noms auraient eu le même sort, je pense, si Amenothès était demeuré à Thèbes. On grimpa jusqu'au sommet des obélisques, on descendit jusqu'au fond des tombeaux pour détruire le nom et les images des dieux..... Thoutmosis III avait tenté de détruire le nom et même le double d'Atshop-souïtou et partout où il l'avait pu, avait martelé ses images, ses cartouches et ses  kaou. Amenothès agit de même envers Amon, car il était indispensable que le dieu expulsé ne pût plus trouver aucun monument, aucune statue, ou image en bas-relief, aucun nom même où il pût abriter sa divinité prosrite, car les dieux, comme Antée, avaient besoin de supports terrestres pour prendre contact avec les humains et régner sur eux ».

1) G. Legrain, *Thèbes et le schisme de Khouniatonon*, dans le *Bessarione*, XI, 1906.

2) Giulio Farina, *L'Obelisco Lateranense e la riforma religiosa de Chuenaten*, dans le *Bessarione*, X, 1906, pp. 63-72, signale les mutilations sur l'obélisque de Thoutmès III au Latran, ainsi que sur la stèle n° 130 du Vatican et sur le sphinx de la collection Baracco, tous deux au nom de la reine Hatshepsout.

G. LEGRAIN¹ donne la liste des monuments consacrés par Aménophis IV et découverts dans la cachette de Karnak. Cette dernière « renferme une partie des monuments conservés dans le temple d'Amon, et c'est parmi ces monuments que ceux de l'époque *atonienne* figuraient depuis plus de quatorze siècles ». Comment concilier cela avec la soi-disant réaction amonienne ? C'est ce que Legrain se demande, sans être à même d'en fournir une explication satisfaisante.

Bat. Dans un article difficile à résumer parce qu'il est très concis et plein de faits qui ne semblent pas se relier entre eux, ED. NAVILLE² cherche, avec une incontestable habileté, à démontrer l'importance du dieu Bat connu seulement par une simple citation des Textes des Pyramides³. Il se sert de cette seule citation pour interpréter très ingénieusement toute une série de scènes figurées sur les grandes palettes en schiste de l'époque primitive. Ces dernières se rattacheraient toutes à cet énigmatique dieu Bat dont les formes principales seraient le taureau à double tête, l'ombilic et le palmier. Les épisodes du roman des deux frères, avec les transformations du héros Bitiou, paraissent à l'auteur de nature à renforcer sa démonstration. Pour ma part je dois avouer n'être pas convaincu et je crains que beaucoup de mes collègues ne soient pas plus décidés que moi à admettre la thèse soutenue par Naville. Il est toujours extrêmement dangereux lorsqu'on veut expliquer un problème religieux, de s'appuyer sur des documents d'époques trop diverses. Cet article nous fait passer de siècles en siècles avec une vertigineuse rapidité : les palettes datent peut-être de 5000 av. J.-C., les textes des pyramides


1) G. Legrain, *Sur quelques monuments d'Amenothès IV provenant de la cachette de Karnak*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 228-231.

2) Ed. Naville, *le Dieu Bat*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 77-83 avec 3 figures.

3) Pepi I, 267-8, Merenra 480, Pepi II, 1248. Voir Lefébure, *le Bucrane* dans le *Sphinx*, X, 1906, pp. 114-115.

ont été écrits un millier d'années plus tard, le conte des deux frères ne paraît pas de beaucoup antérieur au Nouvel Empire et la thèse de l'Ombilic divin repose sur un texte de Quinte Curce.

Bata. Le dieu Bata, identifié par GARDINER¹ avec le plus jeune frère du papyrus d'Orbiney était maître de la ville de S'k' ou plutôt de K's', Kynopolis, où il recevait un culte, conjointement à Anubis. W. SPIEGELBERG² remarque que les deux frères de la légende, Anubis et Bata sont les dieux de la même ville θεοὶ σύννατοι de Cynopolis et que la légende par conséquent est originaire de cette localité.

Buto. VALDEMAR SCHMIDT³ signale un fragment de statue du Musée de Mantoue, représentant la déesse Buto ou  Ouadjit. En même temps, il publie une bonne statuette de Buto léontocéphale, appartenant à la Glyptothèque de Copenhague.

Geb. L'étude de K. SETHE et A. H. GARDINER⁴ sur le nom du dieu Kꜥ est purement philologique.

Génie. G. LEGRAIN⁵ étudie une statuette en granit du Musée d'Athènes, destinée à écarter de son propriétaire, le 4^e prophète d'Amon Montoumhait, tous les maléfices, sorti-

1) Voir Bulletin 1906.

2) W. Spiegelberg, *Der Gott Bata*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, p. 98.

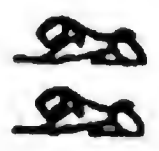

3) Valdemar Schmidt, *Two Statuettes of the Goddess Buto* dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XXVIII, 1906, pp. 201-202 et planche.

4) K. Sethe et A. H. Gardinier, *der Name des Gottes Kꜥ*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 147-149.

5) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XLVII. *Un génie-coutelier de Montoumhait*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 122-126.

lèges, démons et *afrites* quelconques. Le génie est armé d'un couteau, et Legrain signale à ce propos la coutume suivante : « de nos jours encore, à Louqsor, quand un épileptique ou hystérique est pris de crise, les assistants *enfoncent des couteaux dans la terre* autour de sa tête pour combattre le *'razala* qui est en lui et « fait boule ». Legrain ajoute que Montoumhait possédait d'autres génies protecteurs; deux couples d'entre eux, provenant de Medinet Habou, sont publiés par Daressy (Catalogue du Musée du Caire : Statues de divinités, planche LX), un autre était, il y a deux ans, chez le Scheikh Farag au village de Gizeh.

Harmachis. Après une étude attentive de la stèle du Sphinx, trouvée par Mariette, dans les inscriptions de laquelle on avait pensé lire la preuve de l'existence du grand Sphinx de Gizeh dès l'époque de Chéops, G. DARESSY¹ conclut en ces termes : « La stèle nous apprend seulement qu'à l'époque saïte on a réparé le Sphinx, remis en place l'arrière de la coiffure, rafraîchi les peintures endommagées par un orage, mais elle ne mentionne nullement Chéops à propos du Sphinx; il ne subsiste donc plus aucun document sur lequel on puisse s'appuyer pour faire remonter le Sphinx aux premiers âges de l'Égypte... toutes les présomptions sont donc pour que le colosse de Gizeh, soit l'œuvre d'Userthesen III, ou mieux, d'Amen-m-hat III (XII^e dynastie), car ce qui subsiste de la face rappelle davantage le type étranger de ce dernier »².





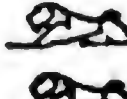

ED. NAVILLE³ a montré que le nom du Sphinx est  .

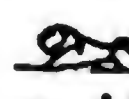

1) G. Daressy, *Quel est l'âge du Sphinx?* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4^e série, VII, 1907, pp. 93-97.

2) Il est intéressant de noter que Borchardt qui, le premier, était arrivé à ce résultat, en partant de considérations archéologiques, revient à présent sur son opinion et admet que le Sphinx peut être contemporain de Khéphren. Voir L. Borchardt, *das Grabdenkmal der Königs Ne-User-Re*. Leipzig, Hinrichs, 1907, p. 13, note 1.

3) Ed. Naville, *Encore le Sphinx*, dans le *Sphinx*, X, 1906, pp. 138-140. Voir *Sphinx*, V, 1901, pp. 8.

soit « l'animal qui a la forme d'un lion », mot que l'on a souvent traduit : « les deux lions ». Naville pense que le mot désigne originellement les dieux Shu et Tefnout et que, par conséquent, le Sphinx réunit en un seul être des éléments composés de deux natures différentes. « Son corps est celui d'une lionne¹, celui de la déesse Tefnut, sa tête est celle d'un homme barbu, la tête de Shu ». J'estime qu'il s'agit seulement d'une variante graphique d'un adjectif dérivé du

nom du lion  écrit  variante comparable à celle du mot  prince écrit . A la bonne époque on a fait la confusion que les égyptologues renouvellent et c'est pourquoi le texte démotique du Livre des Morts donne comme variante de   « Shu et Tefnut »².

La variante   montre comment l'erreur a pu aisément se produire.

Isis. Le but du joli petit livre de LILY SCHOFIELD³ est de présenter aux enfants l'histoire d'Osiris et d'Isis. On lit dans l'introduction : « L'auteur s'est efforcé de réunir les éléments dispersés de ce mythe populaire et de les offrir sous une forme suivie afin de servir à l'instruction et peut-être à l'amusement des enfants pour qui de tels sujet ont un peu d'attrait ». Je doute que des enfants goûtent beaucoup les hautes considérations qui suivent sur le rôle d'Osiris : « l'aspect mâle et femelle de la seconde personne de la trinité égyptienne... etc. » Un mot de la préface elle-même juge fort bien l'ouvrage : « which is quite small, and I hope not heavy at all ». Pourquoi faut-il qu'on y trouve des notions

1) Ceci n'est pas exact ; on trouve presque toujours les testicules indiqués.

2) Voir W. Wreszinski, *Aegyptische Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum in Wien*. Leipzig, Hinrichs, 1906, pp. 178-179.

3) Lily Schofield, *The Story of Isis and Osiris. An Egyptian Wonder-Tale*, Londres, J. M. Dent et C^{ie} 1907, in-12, xxii et 169 pp. avec 12 planches en couleurs.


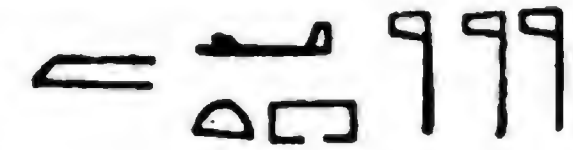
au moins étranges, par exemple, p. 86 : Isis va quitter Byblos *sur la côte de Syrie*. Elle descend les marches qui conduisent à la rivière où un bateau l'attend. « La rivière était haute ; en Égypte le Nil avaient atteint sa plus grande hauteur, et une grande partie du pays était sous l'eau, de telle sorte que les plus petits cours d'eau se jetant dans le grand fleuve participaient à la crue et sortaient presque de leur lit ». Byblos, sur un des *affluents du Nil* ? !

Horus de Létopolis. W. SPIEGELBERG¹ commente de façon tout à fait intéressante la légende, rapportée par Hérodote, relative à la statue placée dans le temple de Memphis et qui montrait le roi tenant une souris. En réalité, la statue devait représenter un prêtre de Memphis, également chargé du sacerdoce d'Horus de Létopolis et tenant en main l'animal sacré du nome. La légende, plus ancienne certainement que la statue, se rattache à la défaite de Sennacherib qui fut contraint par la peste à renoncer à son attaque contre Hiskia de Juda et son allié Tarhaka roi d'Égypte. L'auteur rappelle l'épisode du livre de Samuel I, 6, 5 où l'animal de la peste, la souris, est formellement cité, ainsi que le rôle joué par Apollon Smintheus adoré en Troade et représenté tenant en main une souris. La légende, née à Memphis, a dû se former dans le quartier syrien de cette ville et s'habiller à l'égyptienne avant le moment où Hérodote, en la recueillant, fixa le travail commun de conteurs égyptiens et sémites.

Neb-Hotep. JOSÉ RAMON MÉLIDA² publie une statue en basalte, d'époque saïte, représentant un personnage tenant

1) W. Spiegelberg, *Aegyptische Randglossen zu Herodot.* 3 *Litterarhistorisches zur Sethonovelle*, II, 141 dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 91-94.

2) José Ramon Mélida, *La Escultura egipcia en el Museo Arqueológico Nacional. La estatua del sacerdote escriba Hor-Toto-em-ha* (Lire Hor sma tooui em ha), dans la *Revista de Archivos, bibliotecas y museos* (Madrid), 3^e série, X^e année, décembre 1907, pp. 455-453 et 1 planche.

devant lui un sistre ou plutôt un pieu hathorique. L'inscription est au nom de la déesse Neb-Hotep, grande épouse royale, femme de Ra : , ainsi qu'à tous les dieux .

Neith. PERCY E. NEWBERRY¹ donne d'intéressants détails sur l'origine de Sais et du culte de la déesse Neith. L'étude du signe qui sert à écrire le nom de cette déesse porte l'auteur à la rattacher, ainsi que les populations anciennes du Delta qui lui rendaient un culte, aux premiers habitants de la Méditerranée orientale².


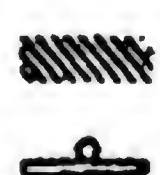
L'étude de KURT SETHE³ sur le nom de la déesse Neith est purement philologique.


Osiris. Le livre de J. G. FRAZER⁴ sur Adonis, Attis et Osiris sera analysé dans le prochain bulletin.

Ourt-hekaou. On trouvera dans une étude de KURT SETHE⁵ des notes sur la déesse Wrt-hk'-w au Nouvel Empire.

1) Percy E. Newberry, *To what race did the founders of Sais belong?* dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXVII, 1906, pp. 68-75 et 2 planches.

2) Les deux monuments cités comme appartenant au Musée de Bruxelles sont, en réalité, un seul petit bâtonnet d'ivoire provenant des fouilles de Petrie

et brisé à la partie supérieure. D'un côté on lit encore , de l'autre .

Il y avait probablement  et .









3) Kurt Sethe, *Der Name der Göttin Neith*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 144-147.

4) J. G. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*. Londres, Macmillan, 1906, 8°. Osiris p. 211-324.

5) Kurt Sethe, *Missverständene Inschriften, 4, Der angebliche Bericht über Haremhab Verheiratung in seiner Thronbesteigungsinschrift*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 36-37.

C'est une déesse léontocéphale, personnification de l'uræus ou du diadème royal ; elle est nommée fille d'Amon, grâce à l'identification d'Amon à Ra.

Ptah. E. BRUGSCH-PACHA¹ publie une petite statuette de Ptah patèque : « le dieu est debout, un scarabée posé sur la tête. La main gauche, fermée, est appuyée contre le ventre ; la main droite ramenée contre la poitrine tient un serpent. Le phallus est remplacé par une tête humaine, ce qui fait de la statuette un objet probablement unique ».

Seth. Rappelant une ancienne hypothèse de Lauth, qu'il reprend, VICTOR LORET² démontre que le nom du dieu que l'on appelle d'ordinaire Set, doit être lu réellement Seth ou Soutekh. Des variantes du moyen empire montrent que le dernier signe du nom,  qu'on avait pris pour un déterminatif est réellement la lettre š  var.  h. Au Nouvel Empire, les textes du Livre des Morts (édit. Naville), donnent toujours stš  . Du coup, il devient difficile de soutenir que Seth est le dieu du désert, en prenant son nom, déterminé par la pierre, comme homonyme du désert . La lecture, indiscutable à la bonne époque  , dériverait d'une épithète du dieu.

Un des résultats les plus intéressants de cette démonstration consiste dans la reconnaissance de l'identité du dieu Seth et du Soutekh, introduit dans la vallée du Nil par les Hycsos et les Hittites, « vieux dieu asiatique qui s'acclimata de très bonne heure en Égypte, lors d'une invasion, et qui, sur les rives du Nil, resta toujours plus ou moins le dieu ennemi ». L'animal de Seth serait, d'après Loret, un lévrier asiatique,

1) E. Brugsch pacha, *Sur une statuette de Ptah patèque*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, p. 160 avec figure.

2) Victor Loret, *le Dieu Seth et le roi Sethosis*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXVIII, 1906, pp. 123-132.

originaire du Taurus et du Caucase. L'auteur veut bien nous promettre un travail spécial sur cette question si controversée.

Sešhat. H. SCHAEFER¹ explique un passage d'Horapollon, relatif à la façon d'écrire le nom des Muses. Il montre qu'il s'agit d'une fausse interprétation du signe au moyen duquel on écrivait le nom de la déesse Šš't, avec le surnom de S'fht-ibwī, la maîtresse de l'écriture, préposée aux bibliothèques, et qui écrit de sa propre main l'histoire des rois : en un mot la Klio égyptienne.

Thermouthis. Un texte des pyramides et un texte de Licht présentent la déesse des moissons Rennut (Thermouthis) comme la déesse de la crainte, maîtresse de la terreur. W. SPIEGELBERG² se demande si ce n'est pas en vertu de l'assonance qui existe entre le nom de la déesse Rnnwt-t et nrw « crainte », nouvel exemple du rôle important que jouent les assonances dans le développement du panthéon égyptien.

Thot. La tombe du scribe des lettres du roi, Tej, vivant sous le règne de Merenptah, découverte par Mond au cours de ses importantes fouilles dans la nécropole thébaine, renferme une curieuse représentation des bureaux de l'administration des affaires extérieures. Ainsi que L. BORCHARDT³ le démontre, ils comprennent une chapelle du dieu Thot, sous

1) H. Schäfer, *Μοῦσα bei Horapollon II, 29 und die Göttin Šš't* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, p. 72-75.

2) W. Spiegelberg, *Varia*, § XCII, *Thermuthis als Göttin des Schreckens*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, p. 179.

3) L. Borchardt, *Das Dienstgebäude des auswärtigen Amtes unter den Ramessiden*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 59-61, avec 2 figures.

la forme d'un cynocéphale : c'est « Thot de la place des lettres de Pharaon ». De chaque côté du petit sanctuaire sont placées deux statues de cynocéphale, identiques à celle du sanctuaire.

(*A suivre.*)

JEAN CAPART.

LE BOUC DES LUPERCALES

[L'égyptologue Lefébure, professeur à l'École supérieure des lettres d'Alger, mort en avril 1908, a laissé plusieurs études d'histoire religieuse et de folklore que M. Gaidoz a eu l'obligeance de nous communiquer. Celle que nous publions ci-après a été entièrement rédigée en 1889. Les passages imprimés entre crochets se trouvent, écrits au crayon, en marge du texte original. On sait que la question des Lupercales est entrée dans une voie nouvelle avec Mannhardt qui les assimilait à de nombreuses coutumes qu'il groupait sous le titre de « Schlag mit der Lebensrute » et où il reconnaissait un rite d'expulsion des mauvais esprits dans l'intention d'accroître les forces fécondantes. On n'est arrivé que tout récemment à comprendre que le rite de flagellation avait pour but de faire passer dans le fustigé la force magique de l'objet qui sert à frapper¹. Dès 1889, Lefébure avait abouti à cette explication et la publication de son mémoire, bien que tardive, ne sera pas sans ajouter quelques précisions, en même temps qu'elle affirmera la perspicacité du savant égyptologue. N. D. L. D].

I

Il y a, dans la fête des Lupercales, un détail qu'une comparaison peut éclaircir, mais il est nécessaire d'indiquer auparavant le but de la cérémonie, qu'ont décrite Ovide dans les *Fastes*² et Plutarque dans la *Vie de Romulus*³. Ce but était de ramener dans la cité, au renouvellement de l'année, la pureté et la fécondité.

Placé à peu près sur la limite de l'hiver et du printemps⁴, le mois

1) H. Hubert, *Année sociologique*, t. IV (1900), p. 237 et d'une manière plus développée Thomsen, *Orthia*, Copenhague, 1902, malheureusement en danois, mais dont S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 173-183, a donné un bon exposé d'après Wide, *Berl. philol. Wochenschr.*, 1903, p. 1230. Consulter encore C. Müller, *Zeitschr. des Vereins für Volkskunde*, t. X, p. 332; O. Gruppe, *Die Mythologische Literatur aus den Jahr. 1898-1905*, p. 346 et 417-418.

2) *Fastes*, II, 167-450.

3) *Vie de Romulus et de César*, 67.

4) Ovide, *Fastes*, II, 149-150.

de février était l'époque des purifications, et plusieurs cérémonies tiraient de là leur origine : le 15 du mois, entre autres, on immolait des boucs, et le sacrificateur touchait avec son couteau ensanglanté le front de deux jeunes gens, atténuation évidente d'un ancien sacrifice humain. Ensuite, les prêtres qui présidaient à la cérémonie, les *Luperci*, prenaient la peau des boucs pour s'en faire des habits et des fouets, et s'en allaient à peu près nus par la ville en frappant de leurs lanières la main des femmes qu'ils rencontraient¹.

Cette fête se célébrait en l'honneur de Faunus, dieu champêtre de la belle saison, que les Latins assimilaient au Pan grec ; Faune résumait les Faunes et les Sylvains, comme Pan les Pans et les Satyres (*fauni et satyri fratres*, dit Ovide²), et les deux dieux étaient musiciens, pasteurs, devins, etc. On rapproche Pan de Favonius, le Zéphyre, en sanscrit Pavana, le vent³ et Favonius paraît avoir la même racine que Faunus c. à. d. *faveo*⁴. Pan et Faunus semblent donc identiques de nom comme de rôle. Le surnom de Lupercal⁵ ou chasseur de loups, qu'avait Faune comme dieu printanier, correspond au surnom de Lycæus donné au Pan d'Arcadie, aussi Ovide a-t-il pu dire, au sujet du temple arcadien de Pan :

*Faunus in Arcadia templa Lycæus habet**,

et Virgile, par contre, au sujet du temple romain de Faune,

Lupercal,

*Parrhasio dictum Panos de more Lycæi*⁷.

*Faune, nympharum fugientum amator*⁸

et surnommé *Inuus*, était chèvre-pieds, *cornipes*, parce que les anciens regardaient le bouc comme l'animal lascif par excellence⁹, *libidinosus caper*¹⁰. Pan aussi « semblait proprement un bouc »¹¹. C'est

1) Cf. Juvénal, II, 142.

2) *Métam.* VI, 392.

3) Cox, *Mytholog. of the aryan nations*, t. II, 248.

4) Preller, *Mytholog. Romaine*, III, ch. 10 ; Hartung, *die Relig. d. Röm.*, t. II, 183 ; etc.

5) Plutarque, *Vie de Romulus*, 138.

6) *Fastes*, II, 424.

7) *Énéide*, VIII, 343-344 ; cf. Horace, *Odes*, I, 17 fin.

8) Horace, *Odes*, III, 18 ; cf. Ovide, *Fastes*, II, 303 et suivantes.

9) Aristote, *Hist. anim.*, VI, 21 ; Diodore, I, 88 ; etc.

10) Horace, *Epodes*, X, fin ; cf. Suétone, *Vie de Tibère*, 43 et 45.

11) Longus, *Daphnis et Chloé*, l. II ; trad. de P. L. Courier.

à ce titre d'animal lascif que le bouc était sacrifié à Faune et à Pan ; c'est à ce titre aussi qu'un bouc portant des figues, emblème obscène, figurait aux anciennes Bacchanales grecques¹ et qu'on représentait la Vénus vulgaire assise sur un bouc². C'est à ce titre encore, évidemment, que la peau de bouc, coupée en lanières, servait pendant les Lupercales à toucher les femmes qu'elle fécondait par le contact, à peu près comme les rameaux de myrte dont Faunus avait fouetté Fauna.

Pour expliquer un mode de fécondation aussi singulier, Ovide rapporte que les Romaines, frappées de stérilité sous le règne de Romulus, se plaignirent à Junon qui rendit l'oracle suivant :

*Italides matres, inquit, caper hircus inito*³.

Le remède était odieux, mais un vieil augure étrusque tourna la difficulté en conseillant d'immoler un bouc et de frapper le dos des femmes avec des lanières coupées dans la peau de l'animal. Ce rite, comme celui des jeunes gens touchés avec le couteau du sacrifice, est une substitution évidente, [et attribuée à un oracle par le poète faute d'autre explication à sa portée], montrant qu'on avait adouci de la sorte une ancienne coutume trouvée trop barbare [et la substitution était elle-même déjà tombée en désuétude au temps d'Auguste, qui rétablit les Lupercales, en défendant d'y prendre part avant l'âge de la puberté⁴].

Mais une semblable coutume a-t-elle pu exister, ou, en d'autres termes, l'attouchement d'un bouc a-t-il jamais pu être donné pour un remède contre la stérilité?

II

On sera conduit à répondre par l'affirmative si l'on considère ce qui se passait en Égypte.

Là, on adorait à Mendès [dès l'ancien empire⁵, depuis la 2^e dynastie, d'après Manethon] un animal qui portait certaines marques⁶, comme le bœuf Apis ; c'était le bélier suivant les textes hiéroglyphiques

1) Plutarque, *de Cupid. divit.* 8, et *de Is. et Os.*, cf. *Anthologie grecque* Epigrammes funéraires, n° 419.

2) Pausanias, *Elide*, l. VI, cf. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 75, 76 et 133 ; id. *Monnaies des rois phéniciens de Citium*, 19.

3) *Fastes*, II, 441.

4) Suétone, 31

5) *Denkmäler*, II, 6.

6) Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique*, supplément, p. 43.

et suivant les historiens grecs le bouc, variante du bélier qui finit par le remplacer : Champollion, en effet, à copié au Musée de Turin, sur un fragment de pierre calcaire, une représentation du bouc divinisé¹, et un monument de la Bibliothèque nationale montre le bouc de Mendès respirant une fleur². Après avoir adoré d'abord un bélier, puis indifféremment un bouc, ou un bélier³, on s'était décidé pour le bouc de même qu'en rendant un culte aux animaux d'Anubis, le chacal, le chien et le loup, on avait dû finir par s'en tenir au chien à Cynopolis, et à Lycopolis⁴ au loup.

Par suite du développement religieux, l'animal mendésien, dont le nom *Ba* voulait dire à la fois bélier ou bouc et âme, était naturellement devenu l'hiéroglyphe de l'âme, et en conséquence l'incarnation de l'âme divine, ou tout au moins de l'une des âmes divines, celle d'Osiris, dieu qu'on adorait particulièrement à Mendès. [Sur trois sarcophages, les béliers sacrés de Mendès étaient appelés *Ba-anx*, âme vivante⁵].

De plus, comme le nom de cette ville signifiait la demeure du *Ba* maître de la cité du Tat (c'est-à-dire maître de la ville du dos et du phallus d'Osiris, relique qu'on croyait ensevelie là⁶), les Grecs en avaient conclu que le bouc s'appelait dans la langue indigène *Mendès*, comme le dieu local, *Ba neb Tat*⁷.

Mais les nouvelles attributions du bélier ou du bouc n'avaient pas fait oublier son caractère fondamental. On le divinisait à Mendès, dit Diodore, διὰ τὸ γεννητικὸν μόριον⁸, et ὡς ἀνακείμενον τῇ γονίμῳ δυνάμει, d'après Suidas⁹, ὁχευτικὸν γὰρ τὸ ζῶον. Suivant Horapollon¹⁰, le bouc représentait dans les hiéroglyphes αἰδεῖτον ἀνδρὸς πολυγόνου.

Or, en Égypte comme à Rome, le bouc passait pour communiquer la fécondité aux femmes, et le fait avait été remarqué de tous temps par les Grecs. Un fragment de Pindare cité par Strabon¹¹ parle de Mendès

1) Notices manuscrites, *Panthéon égyptien*, t. I, p. 237.

2) Ledrain, *les Monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale*, 1^{er} liv., 1^{re} partie, pl. II.

3) J. de Rougé, *Monnaies des Nomes*, p. 46.

4) Cf. Letronne, *Œuvres choisies*, éd. Fagnan, t. II, p. 450.

5) Maspero, *Guide du Musée de Boulaq*, 378.

6) De Bergmann, *Zeitschrift.*, 1880, p. 87.

7) Hérodote, II, 46.

8) Diodore, I, 88.

9) In voce Μένδην.

10) I, 48.

11) L. XVII, ch. 1, 19 ; cf. Elie, *de Nat anim.*, VII, 19.

comme d'une ville où les boucs avaient commerce avec les femmes. Hérodote rapporte que de son temps un bouc s'accoupla publiquement avec une femme à Mendès¹, et Plutarque dit du bouc de Mendès qu'il préfère les chèvres aux plus belles des femmes avec lesquelles on l'enferme².

Les auteurs arabes ne paraissent pas avoir retrouvé ou reconnu en Égypte ces pratiques ou ces idées, et Murtadi, par exemple, ne voit dans le bélier des monuments pharaoniques qu'un talisman qui protégeait le pays³. Mais les documents hiéroglyphiques ne manquent pas de faire allusion à la coutume qu'indiquent les auteurs grecs. « J'ai pris la forme du bélier de Mendès (*Ba neb Tat*), et je me suis uni à ta royale mère afin qu'elle enfantât ta personne », dit le dieu de Memphis à Ramsès II et à Ramsès III⁴, rappelant par là les légendes phrygiennes sur la fécondation de Cybèle par Sabasius⁵. Les textes assez rares⁶ qui proviennent de Mendès, aujourd'hui Tmaï-el-Hamdid, attribuent au bélier sacré le rôle de fécondateur aussi bien que le rôle d'âme [deux rôles que rappelle son nom d'*Akeb-ur* ou grand humide⁷]. On a la statue d'une chanteuse de la déesse Hatmehit, femme du dieu dans la maison du Bélier⁸, le dieu mâle (mot à mot « taureau ») fécondant, maître des jeunes belles⁹ : une seconde statue lui attribue la fécondité des troupeaux¹⁰, et le monument connu sous le nom de stèle de Mendès l'intitule d'après la traduction de M. Brugsch, « den Begattenden, den Fürsten der jungen Frauen, den einzigen Gott, die Ur-Mannskraft des Götter und Menschen¹¹. »

Des titres de ce genre se rencontrent aussi dans les textes de provenance diverse où le dieu est mentionné. A Denderah, S. M. se réjouit de l'approche des femmes¹², à Edfou, il est le Bélier de Mendès, qui

1) II, 46.

2) *Bruta ratione uti*. 5.

3) P. Vautier, *l'Égypte de Murtadi*, p. 14-16.

4) Naville, *Transaction of the Society of Biblical Archæology*, t. VIII, 1, p. 122.

5) Arnobe, *adv. gent.*, V, 21.

6) De Rougé, *Edfou*, 2, 134.

7) Cf. Piehl, *Zeitschrift*, 1887, p. 123.

8) Brugsch, *Zeitschrift*, 1871, p. 81.

9) Piehl, *Recueil de travaux*, t. III, p. 29 ; cf. Brugsch, *Dictionnaire géographique*, supplément, p. 1065.

10) Piehl, *Recueil*, t. III, p. 31.

11) Brugsch, *Zeitschrift*, 1875, p. 35.

12) Mariette, *Denderah*, texte, p. 173, et t. II, pl. 39.

s'accouple dans le nome Mendésien, le bélier Num qui a commerce avec les filles des hommes ¹, ou bien le Bélier éjaculateur, le mâle (mot à mot le taureau), lascif, le dieu prolifique, qui accomplit l'acte sexuel ².

On remarquera que le taureau exprimait comme le bélier la puissance virile, d'après la dernière citation. Les textes sont pleins d'allusions du même genre, et il en allait un peu de même dans l'antiquité classique.

Horace, par exemple, dit d'une femme passionnée qu'elle cherche un taureau, *quærenti taurum* ³, etc.

En Égypte, le bœuf Apis donnait aussi la fécondité aux femmes, mais d'une autre manière que le bouc, car la mythique Pasiphaé pouvait seule

tauri ruentis

in Venerem tolerare pondus ⁴.

Apis n'agissait pas même par contact, comme le fit Zeus lorsqu'il rendit la vache Io mère d'Epaphos ⁵ : pendant les quarante jours que l'Apis passait à Nilopolis, les femmes venaient seulement relever leurs robes devant lui ⁶, et recevaient par là une sorte d'influence favorable ou d'*aura seminalis*.

Encore de nos jours, Mariette a vu des femmes, par une pratique plus directe, se mettre à cheval à tour de rôle sur une statue du bœuf Apis, au Serapeum : « cet exercice, renouvelé de temps à autre, est regardé comme un moyen de faire cesser la stérilité des femmes. » Des femmes venaient aussi au même endroit s'asseoir ou « dormir à l'ombre des sphinx de l'allée », et Mariette parle encore de colonnes qu'on râclait, le tout dans le même but ⁷.

Dans l'antiquité pharaonique, le sistre de Maut posé sur le ventre favorisait la conception ⁸, de même qu'à Rome le membre de Priape, sur lequel on faisait asseoir les jeunes mariées ⁹.

Toutes ces coutumes ont un même principe, la croyance que certains

1) Brugsch, *Zeitschrift*, 187, p. 82.

2) J. de Rougé, *Textes géographiques d'Edfou*, I, pl. 44.

3) Horace, *Epodes*, XI, 17.

4) Id., *Odes* l. II, v. 4 et 5.

5) Eschyle, *Prométhée enchaîné*; cf. Hérodote, III, 28.

6) Diodore, I, 85.

7) Mariette, *Sérapéum*, p. 30.

8) Révillout, *Revue égyptologique*, année I, p. 157.

9) Montaigne, III, V. 554.

dieux animaux ou emblèmes peuvent féconder par un contact plus ou moins direct, et même par la simple proximité.

III

En somme, le coup de fouet des Lupercales a pu être l'atténuation d'un attouchement de nature différente, puisque, d'une part, le commerce avec un bouc avait été recommandé aux femmes romaines pour obtenir la fécondité, et que, d'autre part, les femmes égyptiennes pratiquaient ce commerce dans un but assurément analogue. Il y a là, des deux côtés, un indice de mœurs quasi sauvages qui n'est pas contredit par ce qu'on sait du caractère romain, si dur à l'origine, *atrox*, et de la civilisation égyptienne, si voisine encore de la barbarie.

A Rome, par exemple, il est clair qu'on avait immolé des jeunes gens le jour des Lupercales, et on ne retrouve peut-être chez aucun autre peuple autant de rites attestant la suppression d'anciens sacrifices humains. Il paraît même, d'après un passage d'Ovide¹, qu'on y avait connu la coutume analogue à la fameuse loi grecque des Léiens² et si fréquente chez les peuples sauvages³, de tuer les vieillards parvenus à un âge déterminé, à la soixantaine, par exemple.

En outre, la bestialité, si sévèrement punie chez les Juifs⁴, figurait assez souvent dans les vieilles légendes de l'Italie. Il suffira de mentionner le commerce supposé de la mère d'Auguste avec un serpent⁵, l'origine de la déesse Epone, née, suivant Servius⁶, de Fulvius Stellus et d'une jument, enfin, l'origine de Sylvain, né d'une chèvre et d'un berger de Sybaris ; Crathis⁷, à peu près comme le Pan grec était né de Pénélope et d'Hermès changé en bouc⁸.

Les poètes bucoliques ou épigrammatiques de l'antiquité montrent quelquefois les Faunes et les Satyres recherchant les chèvres⁹ : ils

1) *Pastes*, V, 623. v, 4.

2) Strabon, l. X, ch. v, 6 et l. XI, ch. xi, 3.

3) Id., XII, ch. XI, 3 et 8.

4) Lévitique, ch. xviii, 23 et suiv.

5) Suétone, *Vie d'Auguste*, 94.

6) Cf. Plutarque, *Questions romaines*.

7) Elien, *de Natura animalium*, VI, 42.

8) Lucien, *Dialogues des Dieux, Pan et Hermès*, 2.

9) *Anthologie grecque*, Epigr. descript. 317; cf. André Chénier, éd. Charpentier, *Frag. d'Idylles*, XIII; Lucien, *Pan et Hermès*, 4, etc.

attribuent la même passion aux pasteurs, dont le nom générique de Tityre exprimait le caractère à demi bestial¹. « Le pasteur Crathis étant tombé en l'amour d'une chèvre, dit Montaigne², son bouc ainsi qu'il dormoit, luy vint, par jalousie, chocquer la teste. » [C'est le songe de ce vieillard de Plaute, qui se voit un jour amoureux d'une chevrette qu'un jeune bouc lui enlève³].

Au moyen âge, on croyait que Satan s'unissait aux sorcières sous l'apparence d'un bouc, et il est probable que Faune ou Pan sont pour quelque chose dans cette figure du diable, car la forme bestiale des dieux chèvrepieds, n'était pas absente des visions qui troublaient les anciens moines⁴.

La lascivité et la vitalité attribuées au bouc ont laissé même des traces dans la médecine, et cela jusqu'aux temps modernes. « Tu ne mangeras ni chair de bouc, ni chair de cerf et d'ânon, fait dire Sterne⁵ au frère de l'oncle Tobie, pour empêcher l'âne de ruer » (c'est-à-dire pour dompter les sens). D'après Montaigne⁶, le sang de bouc passait pour une drogue admirable, si l'animal était nourri « selon la recette, car il faut que ce soit aux mois les plus chaleureux de l'esté qu'on le retire, et qu'on ne luy donne à manger que des herbes apéritives et à boire que du vin blanc. »

Un autre animal lascif sur le compte duquel les anciens s'égayaient assez souvent est l'âne. Le poète grec Philémon, qui mourut de rire en voyant un âne boire du vin et manger des figues⁷, aurait sans doute vécu plus longtemps si l'âne, le vin, et les figues ne lui eussent présenté la même idée obscène sous une triple forme : de là un effet comique produit par concordance, tandis qu'un résultat analogue était obtenu par opposition avec le proverbe *mulgere hircum*⁸, traire un bouc, c'est-à-dire entreprendre une chose inutile. Dans le roman

1) Servius, *Comm. in Virg. buc.* éd. Georgius Thilo et Hermannus Hagne, Leipzig 1887, p. 4. Cf. Théocrite, *Idylle* I, et Virgile, *Egl.*, III, 8.

2) *Essais*, III, v ; cf. Elie, *Hist. anim.*, V, 42.

3) *Merator*, 221-266.

4) S. Jérôme, *Epist.*, I, l. VIII.

5) Tristram Shandy, 4^e partie, ch. 31.

6) *Essais*, I, II, ch. 37.

7) Smith ?

8) Virgile, *Eglogue* III, v. 91 ; cf. Lucien, *Démonax*, 28.

d'Apulée, on voit l'âne Lucius accusé d'aimer les femmes ¹, et Juvénal a dit :

*nulla mora per ipsam
quo minus imposito clunem submittat asello* ².

Si la bestialité s'accusait dans certaines idées, elle n'était pas absente des mœurs naturellement, puisqu'on accusait les chevriers d'aimer les chèvres, comme les béliers d'aimer les femmes ³ : Elieen rapporte qu'à Rome, dans un certain procès en adultère, l'accusé était un chien ⁴.

Il est inutile d'insister sur les faits de ce genre : l'essentiel était de montrer que l'Égypte n'a pas été seule à sanctionner des actes contre nature, et que les idées romaines ont bien pu aboutir à des aberrations analogues. Un même degré de civilisation amène assez souvent des coïncidences de ce genre chez deux peuples différents.

E. LEFÉBURE.

1) l. VII et l. X ; cf. Lucien; *Lucius*, 32, 33, 50-53 et 56.

2) Satire VI, v. 333-4.

3) Elieen, *de Natura animalium*, I, 6.

4) Id., VII, 19.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

GEORGES FOUCART. — La méthode comparative dans l'histoire des religions. — 1 vol. in-12 de 237 pages, Paris, Picard, 1909.

Max Muller a essayé, dans ses Hibbert Lectures, de retracer « l'origine et le développement de la Religion étudiée à la lumière des religions de l'Inde ». On se rappelle le retentissement de cette brillante synthèse qui a certainement contribué à notre intelligence des anciennes croyances de l'Inde, mais dont on s'accorde aujourd'hui à reconnaître l'échec en tant que théorie générale de l'évolution religieuse. M. Foucart sera-t-il plus heureux dans sa tentative d'expliquer l'origine et le développement de la Religion à la lumière des religions de l'Égypte? En tout cas, l'ambition est méritoire et l'entreprise particulièrement digne d'attention quand elle procède d'un savant ayant fait ses preuves en égyptologie.

L'auteur débute naturellement, c'est en quelque sorte commandé dans toute œuvre de ce genre, par faire le procès aux systèmes de ceux qui ont frappé à d'autres portes : symbolistes; — philologues; — sociologues, « dont l'histoire des religions n'a rien à espérer »; — totémistes, « dont le système est déjà assez démodé »; — anthropologues « dont l'école a dédaigné l'histoire et la géographie ». — Sa propre méthode, n'en sera pas moins la méthode comparative « en usage depuis longtemps dans les sciences naturelles », mais qu'il entend restreindre à la comparaison des religions historiques. Encore conviendra-t-il de choisir parmi elles un « prototype », une religion déterminée, dont les croyances et les pratiques, après avoir été étudiées aussi complètement que possible dans toutes les phases de leur évolution, seront mises en rapport avec les manifestations correspondantes des autres religions, afin de dégager de leur accord « les règles constantes du développement religieux. »

Quel sera cet étalon hiéroglyphique? L'auteur croit prudent d'écarter les religions dites révélées, celles-ci n'ayant rien de primitif. Parmi les autres, il laisse de côté celles qui sont mal connues ou qui sont dépourvues de renseignements sur leur période ancienne; donc, les religions des deux Amériques, celles de l'Europe septentrionale, le sinisme, les cultes de l'Asie Mineure, ou encore le maçdéisme d'avant Zoroastre. La religion des Grecs ne nous est accessible que pendant une période fort courte et d'époque assez basse; en outre, elle a été profondément altérée par l'invasion de divinités étrangères. La religion des Hindous est relativement jeune; ses plus anciens documents n'ont aucun caractère primitif et portent les traces d'un remaniement sacerdotal. La religion des Chaldéens ne possède pas suffisamment de monuments classés et élucidés; en outre, le mélange de populations amené par la conquête a produit la confusion des croyances. Quant à la religion des sauvages, elle n'a jamais existé réellement; c'est une création artificielle des anthropologues; d'ailleurs le sauvage « loin d'être le type de la jeunesse humaine, en représenterait plutôt la décrépitude. »

Après cet abatage, il ne reste plus à notre disposition que la religion de l'Égypte et nous devons quelque peu nous mettre en garde contre la tentation de crier à l'auteur : « Vous êtes orfèvre, M. Josse! », lorsqu'il déclare que, seule, cette religion réunit les conditions requises : antiquité et durée des rites, continuité de l'évolution pendant une suite de siècles sans pareille; absence de modifications amenées par des réformes brusques ou par l'intrusion de divinités étrangères. Quoi qu'il en soit, il est assez difficile, pour qui n'est pas égyptologue, de suivre M. Foucart dans des reconstitutions qui exigent une compétence spéciale. Je préfère m'incliner devant les conclusions qu'il donne pour établies, en invoquant les découvertes les plus récentes et il faut reconnaître qu'il en formule les grandes lignes avec autant de précision que de conviction communicative.

A l'en croire, l'Égypte, comme l'a depuis longtemps enseigné M. Maspero, fournit des preuves convaincantes que la religion n'y a pas été monothéiste à ses débuts. Dans les temps préhistoriques, on trouve partout le culte de dieux locaux, conçus sous physionomie animale. Aux yeux des Égyptiens, tout vivait dans la nature, même les objets que nous appelons inanimés; tous étaient constitués d'un corps matériel et d'un élément subtil, mais également matériel, auquel on donnait des noms divers : âme, esprit, double. Ces agents tenaient la place des forces naturelles. Il furent, par myriades et comme une poussière cosmique, les esprits, les génies. On dit un jour : Les dieux, dont on organisa la

société sur le plan de la société humaine. A l'origine, pas de distinction entre les dieux bons et mauvais; « tous les êtres divins paraissent simplement puissants et par cela même dangereux, de mœurs féroces et insatiables de nourriture... Ils sont bons ou mauvais dans la mesure où l'homme en éprouve le contre-coup. » Pour agir sur eux, il y a tout d'abord les arts de la magie. La magie se confondait avec la religion; pas de différence entre le prêtre et le magicien, entre les dieux des cultes officiels et ceux dont les particuliers s'assuraient les services par des incantations. La magie était le fruit d'expériences répétées qui avaient fait attacher des effets extraordinaires à certains procédés très simples: par exemple, les Égyptiens avaient eu l'occasion de reconnaître que le feu et la fumée écartaient d'un campement les fauves du désert. Pourquoi n'écarteraient-ils pas aussi bien les génies dangereux? L'engin magique le plus puissant, c'était la récitation du *nom*, à laquelle on attachait le pouvoir d'évoquer l'original, « comme il est de règle dans la religion des non civilisés. »

Peu à peu on distingua quelques divinités plus susceptibles de bonté à l'égard de leurs sujets, et ceux-ci s'attachèrent à gagner leur protection. Ces dieux, également représentés sous forme animale, habitaient leurs images placées dans les temples. On les soutenait et on les fortifiait par de la nourriture. C'est l'offrande alimentaire, qui se retrouve exclusivement aux origines du sacrifice égyptien. Cependant les Égyptiens s'apercevaient bien que la statue ne mangeait pas. L'objection, explique M. Foucart, n'avait pas plus de force pour eux que pour le nègre qui place des aliments devant un arbre-dieu: l'esprit de l'arbre est censé avoir absorbé l'esprit de l'offrande. — Quant à la morale, elle était originairement indépendante de la religion. Les dieux étaient indifférents à la conduite des hommes vis-à-vis les uns des autres; ils ne punissaient que les offenses à l'égard de leur personne; c'est graduellement et assez tard qu'ils prirent en main la cause de la vérité et de la justice.

Les dieux n'étaient pas seulement incarnés dans des animaux et des images; mais encore dans les rois représentés comme leurs héritiers et leurs continuateurs. Ainsi, après l'établissement de l'unité nationale, le Pharaon fut supposé le descendant et le représentant du premier dieu qui avait régné sur toute l'Égypte; cependant il n'assumait lui-même la nature divine qu'à la suite de certaines opérations magiques qui, fondées sur des rapports d'analogie pris pour des identités, lui transféraient les attributs et les qualités de son céleste prototype. A ce titre, il était par

excellence le grand-prêtre du dieu et de tous les êtres divins qui constituaient le panthéon, sauf qu'il déléguait ses pouvoirs à des prêtres de carrière. Le culte était, du reste, un pastiche des cérémonies qui remplissaient la vie du Pharaon ; il s'agissait de nourrir, de parer, d'amuser, de flatter et de servir la divinité du temple. Il faut y ajouter les drames mystiques qui représentaient les principaux épisodes légendaires de la vie du dieu et qui eurent une portée magique, longtemps avant de revêtir une acception symbolique et morale.

En ce qui concerne la vie future, qui joue un rôle si considérable dans la religion des Égyptiens, M. Foucart atteste également qu'on trouve chez eux presque toutes les notions qu'on rencontre chez les non-civilisés relativement à la nature et à la destinée des âmes, conçues comme « un principe plus subtil que le corps, mais matériel, qui lui était uni pendant la vie et ne périssait pas avec lui » ; — par exemple, la croyance à la nécessité de maintenir des rapports avec le monde des morts et, par suite, les efforts pour conserver le corps ou ce qu'il en reste ; — l'hypothèse de plusieurs âmes s'emboîtant ou se juxtaposant dans le corps ; — leur répartition posthume entre les destinées diverses que l'eschatologie des peuples primitifs assigne à la portion survivante de l'individu, etc.

Qu'est-ce à dire ? Les conclusions générales auxquelles l'égyptologie a conduit M. Foucart ressemblent terriblement à celles où ont abouti, de leur côté, les adeptes de la méthode anthropologique. S'il en doute, qu'il relise — non pas les ouvrages plus ou moins tendancieux de quelques récents ethnographes, — mais les traités en quelque sorte classiques de Tylor et d'Albert Réville, *Primitive Civilization* et *Les religions des peuples non civilisés*. Il constatera qu'il a fait lui-même de l'anthropologie comme M. Jourdain faisait de la prose ; ou du moins qu'il a simplement confirmé, pour les premières manifestations de la religion égyptienne, ce que les anthropologues ont depuis longtemps établi en s'appuyant sur ce qu'ils ont appelé avec raison « la religion du sauvage », c'est-à-dire l'état psychique et religieux dont les traits communs apparaissent chez tous les peuples restés — ou retombés — au niveau intérieur de l'évolution sociale. On peut même se demander si les thèses des anthropologues, contre lesquels il n'a pas assez de sarcasmes, ne l'ont pas aidé — peut-être sans qu'il s'en doute — à formuler les interprétations qu'il attache aux plus anciennes manifestations de la religion égyptienne.

Où l'on ne peut donner tort à M. Foucart, c'est quand il distingue la

méthode comparative de l'anthropologie et de la sociologie avec lesquelles on la confond trop souvent. Quand le problème ne consiste plus à retrouver des faits qui sont trop rudimentaires pour que l'histoire puisse les atteindre et qui peuvent seulement être reconstitués par la synthèse de leurs survivances; quand il s'agit plutôt de dégager le fonctionnement des lois générales de l'évolution religieuse dans une phase plus avancée, c'est encore la méthode comparative qui nous aidera à formuler ces lois; seulement, ici, la comparaison doit s'établir de préférence entre toutes les religions qui ont atteint ce niveau de développement et dont la connaissance nous est fournie par l'histoire. « Ainsi, écrit l'auteur, nous trouvons en un pays et à une époque désignée, un dieu dont l'analyse révèle les caractères complexes; l'explication de leur formation résiste à l'étude directe; nous chercherons alors si, les caractères purement locaux écartés, le Panthéon égyptien ne contient point une divinité ayant les mêmes caractères. Puis, nous examinerons quelles sont les conditions du pays dont on étudie la divinité. Si l'état politique et social, si le développement économique ou moral y correspondent, en ce moment-là, à ce qu'était l'Égypte contemporaine du dieu égyptien qui sert de terme de comparaison, il y a bien des chances pour que l'expérience soit bonne. Il est permis de penser que la formation du dieu étranger s'est faite pour les mêmes causes et dans le même ordre qu'en Égypte. Il y a, en tout cas, présomption que l'on a trouvé un moyen, sinon de justifier entièrement cette formation, au moins de faire marcher l'enquête dans la bonne voie » (p. 197).

M. Foucart désire poursuivre cette enquête, en partant de l'Égypte, plutôt que de la Chaldée, de l'Inde, de la Grèce, etc. Soit! nous n'allons pas recommencer à ce propos la célèbre querelle des gros et des petits-boutiens. Tout ce que nous réclamons, c'est le droit d'y faire également figurer, en temps et lieu, les témoignages de l'ethnographie aussi bien que ceux de l'archéologie et du folk-lore. L'auteur dit à propos de ce dernier: « L'évolution des cultes populaires dans les civilisations encore pourvues d'une histoire permettra aussi de mieux expliquer les croyances des non-civilisés » (p. 194). N'est-il pas préférable de renverser les termes et de dire que les croyances des non-civilisés nous aideront à mieux comprendre la persistance de certaines traditions populaires, ainsi que les antécédents des religions historiques? Les exagérations des ethnographes qui veulent à toute force trouver une photographie exacte et complète des sociétés primitives dans les croyances et les coutumes ou les institutions d'un groupe isolé de peuplades actuelles ou récentes ne peuvent

affaiblir la force du raisonnement ainsi formulé, il y a longtemps déjà, par un de nos maîtres, C. P. Tiele : « La mythologie et la théologie des peuples civilisés peuvent se retrouver presque entièrement dans les traditions et les idées des peuples sauvages, sans ordre et sans arrangement, il est vrai ; mais sous une forme qui est plutôt originelle et non développée que dégénérée ». — L'ouvrage de M. Foucart, n'en déplaît à l'auteur, confirme plus qu'il ne contredit cette thèse.

GOBLET D'ALVIELLA.

Theologische Studien, Theodor Zahn zum 10 oktober 1908 dargebracht. — Leipzig, Deichert, 1908, gr. in-8, 426 pages.

Comme le titre l'indique, ce recueil de travaux concerne directement la théologie chrétienne, plutôt que l'histoire des religions. Il paraît néanmoins opportun de les signaler en détail :

N. BONWETSCH, *Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt*, bonne étude sur la façon dont la littérature chrétienne des deux premiers siècles, depuis saint Paul, a su trouver dans l'Ancien Testament l'annonce figurative ou prophétique de l'Église.

W. CASPARI, *Die Bundeslade unter David*, tend surtout à prouver que l'arche dite d'alliance avait un passé connu antérieurement à David, et explique avec suffisamment de vraisemblance les raisons qui déterminèrent ce roi à transporter l'arche à Jérusalem.

R. H. GRÜTZMACHER, *Die Haltbarkeit des Kanonbegriffes*, dissertation purement théologique ; ce que dit l'auteur des expériences collectives de la foi n'est pas précisément l'explication historique de la formation du canon ; car il n'a pas voulu signifier que la reconnaissance d'un livre ou d'un recueil canonique est affaire de société religieuse et non d'individu ; il enseigne plutôt le contraire, mais pour sauver l'idée du canon biblique.

A. HAUCK, *Die angeblichen Mainzer Statuten von 1261 und die Mainzer Synoden des 12 und 13 Jahrhunderts*. Excellente discussion des origines d'une collection canonique.

A. HJELT, *Michael Agricola, der erste finnische Bibelübersetzer*, montre la dépendance de ce traducteur à l'égard d'Érasme, (pour le

Nouveau Testament), de la Vulgate latine, et ' principalement de Luther.

L. IHMELS, *Das Verhältniss der Dogmatik zur Schriftwissenschaft*, travail purement theologique.

H. JORDAN, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus*, bonne étude critique, conclut à l'origine probablement africaine de la version latine d'Irénée, dans la seconde moitié du iv^e siècle.

A. KLOSTERMANN, *Schulwesen im alten Israel*, s'efforce de tirer quelques renseignements des rares textes qui se rapportent plus ou moins directement au sujet. Mais il y a vraiment bien peu à prendre dans les exhortations de la Sagesse, au livre des Proverbes, dans *Is. L, 4-9*, même dans *Is. xxviii, 9-13*, où M. K., fort ingénieusement d'ailleurs, trouve une allusion à l'alphabet enseigné par le maître à des enfants. Cette allusion ne semble pas très sûre.

E. F. K. MÜLLER, *Beobachtungen zum neutestamentlichen Sühnglauben*, s'efforce d'écarter l'idée de compensation, pour faire valoir l'idée morale d'expiation; peut-être les deux idées sont-elles à conserver, et doivent-elles être subordonnées à une notion plus compréhensive du sacrifice.

E. NESTLE, *Die zwei Namen Kapernaum and Kaiphas*, montre que les formes primitives de ces noms sont *Capharnaum* et *Caiaphas*.

H. OHL, *Die rechte evangelische Lehre von der Busse. Eine Prüfung der Lehre Herrhmanns von der Busse*. Question particulière de dogmatique protestante.

E. RIGGENBACH, *Der Begriff der διαθήκη im Hebraerbrieff*, s'efforce de prouver que l'Épître aux Hébreux n'emploie pas, comme les Septante, le mot *διαθήκη* au sens d'alliance; mais seulement au sens de disposition testamentaire. L'argumentation ne paraît pas décisive, surtout si l'on s'en tient au sens rigoureux de « testament ».

W. SANDAY, *The Apostolic Decree (Act. xv, 20-29)*, défend à la fois l'authenticité textuelle d'Act. xv, 29, dans la leçon orientale et commune, et l'authenticité historique du décret tout entier. L'argumentation paraît plus solide sur le premier point que sur le second. Pour sauver l'historicité du décret, M. S. admet que la dispute de Pierre et de Paul à Antioche eut lieu avant l'assemblée de Jérusalem, et que Paul ne fit pas attention à la décision de celle-ci. Mais la première hypothèse s'accorde mal avec l'Épître aux Galates, et, si peu de cas que Paul ait pu faire du prétendu décret, on ne voit pas comment il aurait

pu n'en pas tenir compte dans cette Épître, en racontant ce qui s'était passé à Jérusalem.

R. SEEBERG, *Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre*. Point de vue théologique.

E. SELBIN, *Die Shiloh-Weissagung*, maintient l'unité et la signification messianique de *Gen. XLIX, 10-12*; propose trois lectures ou interprétations pour l'énigmatique *shiloh* : *sheilo*, « son désiré » ; *moshelo*, « son dominateur », *shîlo* « son fils » messianique. Tout cela est bien conjectural.

D. G. WOHLLENBERG, *Ein alter lateinischer Kommentar über die vier Evangelien*. Il s'agit d'un commentaire des quatre Évangiles, imprimé à la suite des œuvres de saint Jérôme.

M. W. donne une idée de cette œuvre en signalant les particularités notables, ordre des Évangiles, langage, emploi de l'Écriture, position doctrinale de l'auteur, etc. Pour finir, il conjecture, en présentant modestement son hypothèse comme vraisemblable, que cet écrit pourrait être le commentaire de Fortunatien d'Aquilée, dont parle saint Jérôme, *De vir. ill.*, 97. Érudition de bon aloi et critique prudente.

Le recueil se termine ainsi sur un travail excellent.

ALFRED LOISY.

O. GRUPPE. — **Die mythologische Literatur aus dem Jahren 1898-1905** (137^e tome du *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*). Un vol. in-8, de 652 pages. — Leipzig, Reisland, 1908. Prix : 16 marks.

Voici un instrument de travail indispensable à tous ceux dont les études touchent à la mythologie et à la religion grecques, complément nécessaire du *Handbuch der griechischen Mythologie und Religionsgeschichte* du même auteur. C'est une bibliographie systématique et critique à laquelle aucune œuvre importante, parue dans le cours des huit années considérées, paraît avoir échappé. Dans cette littérature surabondante, M. Gruppe a fait un choix, à la vérité très large, car comme il le remarque : « La limite entre la recherche scientifique et le dilettantisme n'est nulle part aussi difficile à tracer que dans le domaine de la mythologie où chacun croit pouvoir exercer sa fantaisie et où de véritables savants deviennent des dilettantes. » L'ouvrage ne se

recommande pas seulement par l'abondance des matières traitées et clairement exposées, mais encore par les qualités de franche critique et de haute compétence. Il se divise en deux parties. La première (p. 5-382) examine les œuvres qui embrassent un domaine étendu ; la seconde (p. 383-645) range les divinités dans l'ordre alphabétique, résume les études qui les concernent et constitue un index copieux d'usage très commode. La même étude est souvent envisagée dans l'une et l'autre partie sous ces deux points de vue.

Les questions de méthode ne sont pas négligées et leur examen offre d'autant plus d'intérêt que l'auteur embrasse une période de temps assez longue. Ainsi, il jette un coup d'œil d'ensemble sur l'œuvre des grands mythologues disparus : Usener, Rohde, Max Müller. Il indique combien les recherches d'Usener sont encore dominées par l'ancienne conception du dieu de la lumière ce qui l'entraîne à des étymologies inacceptables, comment le plus personnel de ses travaux, *Götternamen*, envisage plus spécialement, et antérieurement aux dieux de la lumière, les *Augenblicksgötter* qui, devenus des dieux particuliers puis joints aux dieux lumineux, ont constitué les grandes divinités. Cette conception, du moins sous la forme imaginée par Usener, a fourni peu de résultats certains. Usener a été plus heureux lorsque, un des premiers, il a tiré une grande partie des plus anciens mythes grecs des légendes nées du rituel ; mais là aussi il y a lieu de ne pas trop généraliser. L'importance certaine de l'œuvre d'Usener est surtout dans l'impulsion et la direction données aux études de mythologie grecque : il ne séparait pas la magie de la religion, ni l'invention mythique de la pensée religieuse. Bien qu'il n'ait que peu de contacts avec Usener ou avec Rhode, M. Gruppe reconnaît qu'ils ont rendu d'éminents services. Il demande, toutefois, qu'on évite de croire que l'animisme, dégagé par Rhode, épuise l'essence de la plus ancienne religion grecque. Il lui reproche de s'être abstenu d'utiliser le mythe craignant qu'on ne le comprit jamais et cela, précisément, au moment où ce scepticisme cessait d'être fondé. Déjà, Furtwaengler avait regretté que Rhode ait négligé les représentations figurées.

Quant à Max Müller, il a vécu assez longtemps pour voir s'effondrer sa théorie mythique dont la faveur fut un instant sans égale. M. Gruppe, qui l'a toujours combattu, juge que le temps présent a trop vite oublié quel puissant semeur d'idées ce fut.

Dans le mouvement scientifique qui s'étend de 1898 à 1905, il est aisé de distinguer les directions nouvelles qui se sont manifestées. Tout

d'abord, on constate un développement considérable de la méthode qu'en Allemagne et en Angleterre on nomme « anthropologique » et que nous appelons souvent « comparative », sans la confondre avec l'ancienne mythologie comparée. Jadis on n'expliquait les analogies relevées entre les cultes et les mythes des divers peuples qu'en supposant des rapports historiques entre ces peuples. Aujourd'hui, domine la tendance à considérer les représentations religieuses semblables comme des produits indépendants de l'esprit humain. M. Gruppe craint qu'on ne tombe dans le défaut contraire. On s'est convaincu, à bon droit selon lui, que dans la littérature antique il subsistait une couche profonde de représentations religieuses qu'on peut considérer comme se rapportant à la religion la plus ancienne. Or, ces survivances se retrouvent, en partie, chez les non-civilisés et il apparaît que l'étude des représentations de ces derniers peut fournir de précieux renseignements sur le développement des mythes et usages antiques. Cette conception n'est nullement celle du savant mythologue ; cependant, il ne refuse pas de lui accorder sa part, mais une part très petite et limitée aux survivances. Il reconnaît que, sur certains points, elle a fait avancer la connaissance de l'antiquité classique ; toutefois, il s'effraie des applications intempestives et il s'efforce d'élever une digue contre le flot montant. A son avis, le nombre des contacts entre peuples, même quand ces contacts ne sont pas attestés par l'histoire, est beaucoup plus considérable qu'on ne l'admet généralement. M. Gruppe se fonde sur l'art de l'Europe préhistorique qui atteste des échanges suivis soit par caravanes, soit, d'après M. Hoernes, de tribu à tribu. Mais ne pousse-t-il pas à son tour les choses à l'excès quand il se refuse à croire qu'on puisse trouver, même en Polynésie ou en Amérique, de purs non civilisés, c'est-à-dire des tribus qui n'aient pas été touchées par le courant de la civilisation historique ? Il s'agit moins, en réalité, d'expliquer les rites des peuples classiques par les pratiques des non civilisés que de pénétrer la valeur religieuse de ces manifestations. Il n'est pas question, surtout, d'imposer l'hypothèse totémiste, devenue si particulièrement odieuse à nombre d'historiens classiques. Le prochain *Bericht* devra examiner la question plus à fond et dans sa vraie lumière. Car le grand progrès accompli dans ces dernières années est d'avoir développé les notions essentielles et fécondes formulées par Robertson Smith, tout en montrant l'inutilité du recours au totémisme. Il faut donc se garder de lier à ce dernier le sort de la méthode anthropologique et de croire qu'il suffit, pour la dédaigner, de repousser le totémisme du domaine

de la religion grecque. Certaines exagérations mises à part, on reconnaîtra que le mouvement qui entraîne, de plus en plus, les historiens des religions à utiliser les résultats de la méthode comparative, est profondément réfléchi. M. Gruppe le sait bien, puisque voilà trente ans qu'il combat le point de vue inauguré par Mannhardt.

M. Gruppe note l'importance d'un autre mouvement : la tendance de plus en plus nette à diminuer la part de l'influence phénicienne dans l'élaboration de la mythologie grecque. L'auteur des remarquables *Griechische Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen* (premier volume seul paru, 1887) a renoncé de son côté à bien des rapprochements. Il abandonne aussi certaines étymologies sémitiques (Nysos dans Dionysos, Iapetos) ; celles qu'il maintient ne sont plus données que comme « vraisemblables » (p. 63) ; mais, pour quelques-unes, c'est encore trop. Comment peut-on maintenir aujourd'hui que « Minos » est un nom d'origine phénicienne ? Le rapprochement onomastique entre Mélicerte et Melqart offre moins de difficulté ; mais quelle signification peut-il avoir si les cultes et les mythes n'ont aucun contact ? Car on a beau chercher, on n'en trouve aucun. Le seul qu'évoque M. Gruppe, en suivant ici M. Frazer, c'est que les deux divinités sont portées l'une et l'autre par un animal marin. Il serait bon, avant d'instituer une comparaison entre deux représentations figurées, de préciser le sens de chacune d'elles, sinon on s'expose à de graves erreurs¹ comme c'est ici le cas. Mélicerte est représenté sur un dauphin parce qu'il passait pour avoir été sauvé par cet animal marin. Quant à Melqart, les monnaies le montrent sur un hippocampe, non pour traduire une conception mythique des Phéniciens², mais selon l'invention du graveur, vraisemblablement grec, qui devait exprimer par l'image l'activité maritime de ce peuple. A l'époque romaine, on exprimera le même fait en plaçant Astarté sur la proue d'un navire.

1) D'une fausse interprétation des monuments figurés, M. Gruppe (p. 63) conclut qu'Astarté fut considérée, dès au moins le VII^e siècle avant notre ère, comme une déesse de la lune. Les Phéniciens (Astarté), les Syriens (Atargatis) et les Babyloniens (Ichtar) encadraient constamment leur déesse-Vénus du croissant lunaire et du soleil, mais ne l'identifiaient ni avec l'un ni avec l'autre. — P. 57. Azizos et Monimos ne sont jamais représentés à cheval comme les Dioscures. Nous inclinons maintenant à rattacher ces divinités arabes, dans le texte de Julien, à Émèse plutôt qu'à Édesse.

2) Le rapprochement de Mélicerte et de Ino avec Ichthys et Dercéto n'est pas valable, car Ichthys n'a aucun contact avec Melqart. Ichthys est un terme grec visant Simios.

Si l'influence phénicienne a justement perdu de sa faveur auprès des mythologues, celle des anciennes populations d'Asie Mineure et de la mer Egée s'est imposée avec force. Le prodigieux succès des fouilles mycéniennes et minoennes pose, en effet, de nouveaux problèmes. Contrairement aux tentatives faites dans ce sens, et, somme toute, peu réussies, M. Gruppe n'identifie pas la civilisation homérique à la civilisation mycénienne. Certes, l'épopée conserve maints traits archaïques; mais ils ont été transposés, fondus avec de plus récents et le monde homérique n'est proprement qu'une fiction disparate où l'on ne peut plus reconnaître les diverses couches de civilisation. En ce qui concerne les découvertes poursuivies en Crète depuis 1900, la répercussion sur les études d'histoire religieuse ne peut manquer d'être profonde, mais ce n'est pas encore dans ce volume qu'on peut la discerner. Des recherches de M. Evans sur les cultes du pilier et de l'arbre, — qui appelaient une critique détaillée, — M. Gruppe se contente de tirer cette conclusion que la Grèce, dès une époque très reculée, possédait une même civilisation avec les côtes orientales de la Méditerranée. S'il s'agit des côtes d'Asie Mineure, l'observation paraît exacte, mais si l'on vise la Phénicie, on est en droit de faire les plus expresses réserves.

En dehors de sa très grande utilité comme répertoire, on voit que l'ouvrage de M. Gruppe permet de mesurer l'importance des diverses tendances et le gain de chacune d'elles depuis 1895. Nous avons été entraîné à discuter surtout les tendances de l'auteur, mais c'est le meilleur hommage que nous pouvions rendre à sa personnalité scientifique. Ajoutons que l'impartialité de M. Gruppe est complète : quelle que soit sa conception des faits il présente toujours un exposé fidèle des vues de l'auteur, se contentant souvent d'une phrase pour formuler son avis. Tous les travailleurs seront reconnaissants au savant mythologue de ce nouvel instrument de recherches qu'ils doivent à son infatigable labeur.

RENÉ DUSSAUD.

CLIFFORD H. MOORE. — **The Distribution of Oriental Cults in the Gauls and the Germanies**, extrait des *Transactions of the American Philological Association*, t. XXXVIII, 1908, 42 p. in-8°.

M. Clifford H. Moore a entrepris un ouvrage sur l'infiltration et la

répartition des cultes orientaux dans les provinces occidentales de l'Empire romain. Dès 1900 il a fait paraître dans les *Harvard Studies in Classical Philology*, t. XI, le chapitre concernant la Bretagne. Dans ce nouveau travail préparatoire on trouvera les 230 inscriptions relatives aux cultes orientaux en Gaule et en Germanie classées géographiquement avec indication des dates et de la qualité des dédicants. Achievé en janvier 1907, ce travail a pu tirer profit des leçons de Franz Cumont sur *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, 1906); mais il n'a pas connu le premier volume du grand ouvrage de J. Toutain consacré aux *Cultes officiels romains et gréco-romains dans les provinces latines de l'Empire romain* (Paris, 1907). En attendant que paraisse le deuxième volume, qui comprendra l'étude des cultes orientaux en Occident, on aimera peut-être en trouver ici la répartition (le chiffre qui suit le nom du dieu indique le nombre d'inscr. sur lesquelles il est nommé).

DEUS CASIUS, 1 (Heddernheim, *CIL.*, XIII, 7339); BELUS, 1 (Vaison, XII, 1277, Septime Sévère); DEA CAELESTIS, 1 (Mayence, XIII, 6671, Julia Domna identifiée à Caelestis); BELLONA, 8 (XIII, 2872, Alésia: 3637, Trèves; 5351-2, Moirans s/ Morge; 5408, Mandeure; 5670 Langres; 6666, Mayence; 7281, Castellum Mattiacorum, en 236); JUPITER OLBIUS, 1 (XIII, 7346, Heddernheim); JUPITER AMMON, 2 (XIII, 5410, 5415, Mandeure); JUPITER SABASIUS, 2 (XIII, 6708, Mayence, sous Alexandre Sévère; 1496, Vichy [répété sur 2 des 80 tablettes d'argent trouvées en 1864, représentant le dieu, dont 67 sont au Musée de Saint-Germain]); JUPITER HÉLIOPOLITANUS, 4 (XII, 3072, Nîmes, fin du II^e siècle; XIII, 5936, Grand; 6331, Brötzingen 6558, Zellhausen, en 249 et le dédicant originaire de Béryte comme à Nîmes); JUPITER DOLICHENUS, 27 (XII, 403-4 Marseille; *Germanie Supérieure* : XIII, 6334, Pforzheim; 6383, Köngen; 6623, Obernberg, en 207; 6646, Stockstadt, en 191; XIII, 6707 et *Korresp.-blatt d. West. Zt.*, 1906, 2, 5, 6, Mayence, vers 211-28, 7381 a, 7342 a-b, 7343-5, 7345 a, Heddernheim; 7411, Grosskrotzenburg, en 191 ou 211, 7453-7, Saalburg; 7566 a, Wiesbaden, en 194; *Germanie Inférieure* : 7786, Rigomagus, en 250; 8201, Cologne, en 211; 8620, Vetera, en 243);

ISIS ET SÉRAPIS, 35 (*Narbonnaise* : XII, 263, Fréjus; 402, 410, Marseille, v. 161-9; 714, 10-11, 734, Arles; 1532, Mons Seleucus; 1562, Die; 1919, Vienne; 2215, Grenoble; 2217, Parizet; 3043, 3058-61, 3224, 4069, Nîmes; 4184, Sextantio; *Aquitaine* : XIII, 153, Saint-Bertrand de Comminges; 575, Bordeaux; *Lugdunaise* : 1737-8, Lyon; 3010⁵, Meaux; *Belgique* : 3461, Soissons; *Germanie Supérieure* : 5233, Baden en Suisse; 5384, Besançon; 6638, Stockstadt; 7378, Heddernheim; 7610, Marienhausen; *Germanie Inférieure* : 8190, 8191, 8246; *Westd. Ztschr.*, 1899, 419, Cologne, la dernière en 179).

MAGNA MATER et ATTIS, 79 dont 54 tauroboliques (indiquées par une astérisque). *Narbonnaise* : XII, 1* Vintium; *Rev. épigr.*, 1903, 37, Moutiers-en-Tarentaise; XII, 135 Sitten; 251*, Fréjus; 357*-8*, Riez; 405, 411, Marseille; 1222*, en 185-92, 1223, Orange; 1331*, Vaison; 1567, en 245. 1568*-9* et *Rev. épigr. du Midi*, 1888, 389*, en 198-209, Die; 1744*-5*, en 209-11, Valence; 1782* en 184, Tegna; 1827 (?), 1878 (?), 1917, Vienne; 5967³ entre Arles et Tarascon; 4321*, 4322, 4323*, en 198-209, 4324* en 206 ou 263; 4325*-9* Narbonne; 5372, Electa. — *Aquitaine* : XIII, 83, Labroquère; 504*-25*, Lectoure, de 176 à 241; 572-3*, Bordeaux; 947 et *Rev. épigr.*, 1906-7, p. 198*, Périgueux. — *Lugdunaise* : 1751* en 160, 1752* en 190; 1753* en 194; 1754* en 197, 1755* en 202-4; 1756*; 1961, 2026; Lyon; 2499, 2500, Bellicium; 2529*, Marlieu; 2896, Mesves; *Acta de Ruinart*, 1689, p. 69 et *Greg. Turon., Glor. Conf.*, 76, Autun. — *Germanie Supérieure* : 5133, Amsoldingen; 5358, Grozon; 5451*, Vesoul; 6292, Aquae; 6443, Cannstadt; 6664, Mayence; 7281, 7317, Castellum Mattiacorum, en 224 et 236; 7458, Saalburg, v. 138-61; 7531, Kreuznach; *Germanie Inférieure* : 7865, Pier.

MITHRA, sans redonner ici la liste des 87 inscriptions (9 peuvent être datées entre 146 et 270) publiées par Cumont, signalons les 12 que M. Clifford Moore propose d'ajouter à sa liste. Aucune ne vient s'ajouter aux 13 de Narbonnaise ni aux 4 d'Aquitaine, mais 1 de Bellicium, XIII, 2503 aux 5 de Lugdunaise; 2 de Hérapel, XIII, 4472, 4477 et 1 de Dencœuvre, XIII, 4735 aux 6 de Belgique; 5 d'Aquae Mattiacorum, XIII, 7570, *a, b, c, d*, 751, *a* et 1 d'Oppenheim, XIII, 6274 aux 49 de Germanie Supérieure; 1 de Sechten, XIII, 8155 et 1 de Cologne, 8246, aux 10 de Germanie Inférieure. Aux 49 localités pour lesquelles ces 99 textes attestent le culte de Mithra, et aux 16 autres localités où ce culte est connu par des monuments anépigraphes, je puis encore ajouter : Alésia (Espérandieu, *Pro Alesia*, 1907, p. 203) et les Martres-Tolosanes (Espérandieu, *Bas-reliefs*, II, 938), Auch (*ibid.*, 1047), Bordeaux (1081).

A la fin du mémoire du savant Américain, on trouve une table indiquant, pour un certain nombre de grandes villes gallo-romaines, la proportion des différents cultes. Ainsi, à Vienne, 3 textes mentionnent Jupiter, 1 Junon, 2 Apollon, 1 les Di Conservatores, 1 Fama, 1 Fortuna, 2 Genius, 1 Honor, 1 Lares, 2 Mars, 4 Matres, 5 Mercure, 1 Proserpine, 2 des divinités celtiques, 2 Silvanus, 1 les Tutelae, 1 Vénus, 1 Isis-Sérapis, 1 ou 3 Magna Mater, 1 Mithra. En face des chiffres fournis par cette grande ville, centre pour l'administration et pour l'industrie, il est intéressant de mettre ceux qui proviennent d'une place de guerre et de négoce comme Mayence : 31 Jupiter, 17 Junon, 5 Minerve, 1 Apollon, 3 Augustus, 1 Bona Dea, 2 Bonus Eventus, 1 Diane, 11 Fortuna, 23 Genius, 2 Hercule, 5 Honor, 1 Hygie, 3 Lares, 1 Luna, 8 Mars, 1 Matres, 4 Mercure, 1 Numen Castrorum, 1 Nymphae, 1 Penates, 1 Pietas

Legionis, 4 divinités celtiques, 1 Tutelae, 1 Vesta, 4 Victoria, 1 Dea Caelestis, 1 Bellone, 1 Jupiter Sabasius, 3 Jupiter Héliopolitainus, 1 Magna Mater, 5 Mithra. Bien d'autres considérations importantes ressortent de ce tableau et de l'étude qui le précède : les cultes orientaux, à l'exception de celui de l. O. M. Dolichenus, trouvent beaucoup plus de fidèles parmi les civils de petite condition que parmi les militaires ; leur diffusion commence sous Antonin, atteint son apogée au temps des Sévères et disparaît dans la ruine générale qui précède la réorganisation d'Aurélien et de Dioclétien. Malgré la rapidité de leur expansion, leur proportion en regard de tous les autres cultes ne dépasse pas 17 : 100 en Narbonaise, 15 : 100 dans les *Tres Galliae* ; 14 : 100 dans les deux Germanies. C'est au renom exceptionnel d'un Mithraeum ou d'un Taurobolium que sont dues les 22 dédicaces à la Magna Mater de Lectoure ou les 10 ex-voto mithriaques de Heddernheim ; les premiers évêchés chrétiens apparaissent dans les villes où les cultes orientaux sont le plus développés ; quel que soit ce développement, l'épigraphie tend à prouver que, pour la Gaule, comme pour l'Italie (ainsi que M. Macchioro l'a montré en 1907 dans la *Revue archéologique*), on s'est fort exagéré l'importance prise par les cultes orientaux dont les adeptes restent longtemps des étrangers ou descendants d'étrangers et qui n'ont jamais réussi à entamer sérieusement le bloc si résistant des cultes indigènes protégés par le vernis reçu de ce Panthéon gréco-romain, syncrétisme qui, malgré les efforts de quelques empereurs, demeure la religion officielle jusqu'au jour où Constantin lui substituera le Christianisme.

A. J.-REINACH.

C. BOUGLÉ. — **Essais sur le régime des castes.** (Travaux de l'Année sociologique, publiés sous la direction de M. E. Durkheim.) — Paris, F. Alcan, 1908, 1 vol. in-8 de xii-279 pp.

Toute définition *a priori* de la caste, étant plus ou moins fondée sur les usages courants du mot, risque de ne se trouver adéquate à aucune réalité sociale. Sans doute, les influences qui ont donné naissance au système des castes, dans l'Inde, ont existé un peu partout, et il n'est pas faux de dire, comme M. Bouglé, que « la caste hindoue n'est que la synthèse d'éléments partout présents, le prolongement et comme l'achèvement de lignes partout ébauchées, l'épanouissement unique de

tendances universelles. » Néanmoins, en tant qu'organisme complet et vivant, le régime des castes est strictement hindou. Le définir, c'est simplement en dégager les traits essentiels, tels qu'on les observe aujourd'hui dans l'Inde. Pourquoi, dès l'abord, s'embarrasser d'une définition, qu'on sera forcé ensuite de retoucher? Spécialisation héréditaire, dit M. Bouglé, hiérarchie, répulsion réciproque, voilà les trois éléments nécessaires. Mais nous reconnaitrons ensuite que la spécialisation héréditaire, fréquente assurément, mais non obligatoire, est bien plutôt une conséquence qu'une condition originelle du régime, et que la hiérarchie des castes, fixée dans ses grandes lignes, n'est ni immuable, ni rigoureuse dans le détail. Des trois termes de la définition, un seul restera intact, la répulsion mutuelle. Il paraît donc que le mieux soit de commencer par un tableau de l'état présent du régime des castes, pour en étudier ensuite le passé et en déterminer les origines. C'est la marche qu'a suivie M. E. Senart dans son excellent petit livre, *Les Castes dans l'Inde* (1896, réimpression d'articles parus dans la *Revue des Deux-Mondes*), et je ne crois pas qu'on puisse actuellement donner un exposé sommaire qui soit plus lucide et mieux informé, ni en tirer des conclusions plus prudentes.

M. Bouglé a eu sous les yeux cet excellent guide, dont il s'est plu à proclamer lui-même le mérite. S'il n'en a pas suivi le plan, c'est sans doute parce que son Essai n'est pas un travail d'exposition, mais uniquement de discussion. Dans la première partie, consacrée à étudier « les racines du régime des castes », les faits, tant anciens que modernes ne sont donc invoqués qu'en vue de la recherche des origines. M. Bouglé n'a pas eu tort de ne pas recommencer un exposé qu'on trouvera dans les ouvrages descriptifs, mais il faut avertir le lecteur que cette section du livre ne le dispensera pas absolument de les consulter; au reste, les références abondantes parsemées au bas des pages signalent les travaux importants.

Après avoir écarté en quelques mots l'explication « artificialiste », qui trouve encore des tenants, voltairiens attardés, M. Bouglé réfute l'explication « économique », selon laquelle l'histoire de l'industrie humaine donnerait la clef de la formation comme de la hiérarchisation des castes; puis il aborde les théories qui rapprochent la caste de la famille, et particulièrement celle de M. E. Senart. Si l'on admet que « l'antique famille âryenne est essentiellement une association religieuse, groupant pour un même culte, autour d'un même foyer, les gens de même sang », si « le désir d'assurer la continuité et la pureté

de ce culte inspire la plupart des prescriptions qu'elle formule pour ses membres », il est impossible de ne pas reconnaître que « les prohibitions qui tendaient, jusque dans la cité antique, à empêcher les « étrangers » de se mêler ou même de manger ensemble, sont celles-là mêmes qui dressent, entre les castes de l'Inde, de si hautes barrières ». Et, en effet, quand on a éliminé de la notion de caste tout élément occasionnel, tel qu'identité de situation sociale, de métier, d'habitat, de croyance religieuse individuelle, il ne reste, pour en caractériser l'essence, que les règles dont elle entoure le *connubium* et la commensalité, c'est-à-dire, comme le remarque M. Senart, celles qui recouvrent exactement « le domaine du vieux droit gentilice ».

On devine ce que M. Bouglé objecte à cette théorie. C'est d'abord que la prétendue singularité de la famille aryenne est probablement imaginaire — les scrupules généraux de pureté, non plus que ceux qui limitent le *connubium* et la commensalité, n'étant pas le lot des seuls Aryens — et qu'il n'y a pas de raison décisive pour présumer que les peuples de race aryenne n'ont pas eu, à l'origine de leur système social, une organisation du clan semblable à celle qu'on constate chez les peuplades totémiques ; ensuite que la loi d'endogamie de la caste est précisément le contraire de la loi d'exogamie de la *gens*. Sur ce dernier point, l'accord est plus aisé qu'il ne paraît ; ce n'est pas la caste que M. Senart rapproche directement de la *gens*, mais le *gotra*, exogame comme elle ; l'organisation de la caste se serait modelée sur celle de la famille, mais par l'intermédiaire d'un groupe plus étendu, la tribu, famille élargie, où l'endogamie peut être regardée comme normale. M. Bouglé ne conclut pas. Il ne paraît pas très disposé à concéder que la famille soit le groupe primaire des formations sociales, mais je pense qu'en n'insistant pas sur le côté « aryen » du système et en disant clan là où M. Senart dit famille aryenne, il serait assez porté à admettre la théorie. C'est qu'en effet il est impossible de ne pas être frappé de cette remarque que la caste implique entre ses membres le sentiment d'une parenté, fort large sans doute, puisque la caste n'a pas de héros éponyme, mais fondée sur une certaine cohésion généalogique qui établit entre les individus un lien religieux. Ce lien est en somme fort analogue, endogamie mise à part, à celui qui unit les membres d'un même clan.

Plus les castes ont le souci de leur intégrité, se ferment, se soumettent à des règles minutieuses, plus elles grandissent dans l'estime publique. Or, celles qui ont le plus énergiquement repoussé le contact des autres, se sont asservies à plus de scrupules de pureté, ce sont les castes

brâhmaniques. Dès les temps védiques, la classe sacerdotale, d'où elles sont issues, étant la dépositaire des formules et des rites, la gardienne du sacrifice, l'intermédiaire indispensable entre les hommes et les dieux, participait par là à l'essence divine et jouissait d'une prééminence spirituelle incontestée. C'est d'un consentement unanime que le brâhmane a pris le pas sur les autres castes ; celles-ci se classent plus ou moins haut dans la hiérarchie, sont sujettes à monter ou à descendre, selon que la race, le mode de vie, les occupations, les observances les rapprochent plus ou moins de l'idéal de pureté brâhmanique. M. Bouglé a fort bien vu que tout le système est religieux dans son essence ; nous dirons avec lui que « l'examen sociologique de l'Inde, bien loin d'apporter une confirmation aux thèses de la philosophie de l'histoire « matérialiste », tendrait plutôt à confirmer ce que les plus récentes recherches sociologiques démontrent de toutes façon : le rôle prépondérant que joue la religion dans l'organisation première des sociétés ».

Si les idées génératrices du système des castes font partie du patrimoine commun des peuples primitifs, la persistance et la continuité de leur action sont spéciales au peuple hindou. M. Bouglé, dans la seconde partie de son Essai, montre la vitalité du régime. Les idées égalitaires qui résultent de la doctrine bouddhique n'ont jadis rien pu contre lui ; aujourd'hui, il ne semble pas que, malgré la pression de l'administration anglaise, l'influence de la civilisation occidentale puisse davantage.

Dans sa troisième partie, M. Bouglé étudie les effets du régime sur les races, sur le droit, sur la vie économique et sur la littérature. On s'attend à ce que l'existence des castes ait contrarié la fusion des groupes ethniques, si divers dans l'Inde ; cela est vrai en effet, mais pas assez pour qu'on puisse aujourd'hui distinguer assez nettement les types ; dans la mesure où l'on peut encore parler de races, il ne ressort de la comparaison entre leurs facultés intellectuelles aucune conclusion positive ; aussi les hypothèses de l'anthroposociologie ne s'appuient-elles pas, en Inde, sur des bases moins précaires que dans les autres pays. Le chapitre assez touffu que M. Bouglé consacre au droit aboutit à démontrer que, par la faute des mêmes influences religieuses qui sont responsables du régime des castes, la *citée* a manqué à l'Inde, de même que la notion d'un droit purement civil ; et cette vue est juste.

Deux chapitres sur la vie économique, intéressants et puisés à de bonnes sources, mais sommaires, sont suivis d'un chapitre sur la littérature où l'on sent, plus que dans les autres le manque d'une connaissance personnelle des textes. M. Bouglé ne s'offensera pas d'une re-

marque qu'appelle plus d'une partie de son livre, mais particulièrement celle-ci : sa discussion est fondée sur des opinions de spécialistes plutôt que sur l'impression personnelle des œuvres indigènes. Il a soigneusement compulsé les travaux des indianistes, mais il ne connaît pas l'esprit hindou par contact direct ; il reflète les doctrines de divers auteurs contemporains, appartenant à des écoles divergentes ; on conçoit qu'il ne puisse pas toujours poser exactement les questions. Cela dit, je rends hommage à la richesse et à la conscience de la documentation¹. Le livre est clair, très accessible au grand public ; il répandra sur la question des castes des notions justes et des doctrines prudentes.

F. LACÔTE.

ALOIS MUSIL. — **Arabia Petraea III**, *Ethnologischer Reisebericht*.

Un vol. in-8° de xvi-550 pages et 62 figures. — Vienne (Kaiserliche Akademie der Wissenschaften), Alfred Hölder, 1908.

Les deux premières parties de cette excellente publication, patronnée par l'Académie des Sciences de Vienne, sont consacrées au récit de voyage, à la description des sites et des ruines et portent les sous-titres de *I, Moab* et *II, Edom* (en deux tomes). On doit encore à M. Musil la carte la plus détaillée et la plus exacte qui ait été levée de ces régions. La troisième partie que nous annonçons répond aux mêmes préoccupations que les *Coutumes des Arabes au pays de Moab* du P. Jaussen². Cependant, les deux ouvrages, s'ils permettent souvent le contrôle de l'un par l'autre, se complètent sans faire double emploi. Le P. Jaussen s'est plus particulièrement attaché à décrire minutieusement les rites dans un domaine plus restreint, notamment les variétés du sacrifice, tandis que l'œuvre de M. Musil est plus spécialement ethnographique. Ainsi, il a consacré une centaine de pages à la liste des tribus et à leurs ramifications, indiquant leurs particularités, leur signe distinctif ou *wasm*, leur habitat, leurs points d'eau. Puis, il passe en revue la demeure (tente ou maison), la nourriture, le vêtement, le mariage et la famille, la naissance, la cir-

1) Il conviendrait d'avertir le public qu'il y a deux Burnouf et de ne pas citer tantôt l'un tantôt l'autre sans indication de prénom. La transcription des mots sanskrits est unifiée d'une manière presque satisfaisante ; elle est correcte en général ; p. 30 et 138, corriger *çaturvarnya* en *cdturvarnya* ; p. 37, n. 2, lire *Mahābhārata* ; page 96, corriger Triganku en Triçanku.

2) Cf. *RHR*, 1908, II, p. 117-123.

concision, le rôle des esclaves, les jeux, les poésies, les animaux domestiques, l'agriculture, la magie, les esprits, le culte des saints, les lois du désert, la guerre et la mort. De nombreux textes recueillis sont donnés en transcription et traduits; le volume est agréablement illustré.

Nous noterons quelques observations du savant explorateur pour donner une idée de la richesse de son information. Il faut prendre garde que les coutumes varient souvent, pour le détail, d'une tribu à l'autre d'où il résulte quelque divergence chez les divers observateurs, même quand leurs récits sont exacts. Ainsi on est d'accord pour considérer le sacrifice appelé *heliyyé* comme consacrant l'union des époux : le fiancé égorge une brebis et asperge de sang sa fiancée¹. Le mariage consommé, la jeune femme, dans les tribus devenues sédentaires, reste pendant sept jours hors de la société, cachée sous la tente, sauf simulacre de fuite pendant la nuit conservé chez certains groupes comme survivance des coutumes du désert. C'est à la fin de cette période que M. Musil place le sacrifice du henné avec toilette de la jeune femme qui la réintègre dans la société sous une forme nouvelle, tandis que le P. Jaussen cite le sacrifice du henné avant le sacrifice *heliyyé*. En réalité, nous avons deux sacrifices semblables avec toilette de la fiancée ou de la mariée constituant le premier un rite d'entrée et le second un rite de sortie. Pendant les sept jours de claustration de la jeune femme, on ne doit pas nettoyer sa demeure, de peur d'attirer les *djinns* sur les jeunes époux et de les vouer à une mort prématurée. Pendant cette période critique, les jeunes gens sont désignés sous les noms de '*arîs* et '*aroûs*; puis, jusque vers la naissance du premier enfant, on les nomme *khatîb* et *khatîbé*; enfin, ils sont mari *djôz* et femme *mara*.

Chez les nomades, après le sacrifice *heliyyé*, la fiancée fuit dans le désert où le fiancé court la chercher, emportant des provisions de bouche et deux peaux de moutons comme couvertures. Pendant six jours la jeune femme se cache dans le désert et nul, sauf le jeune homme, ne sait où la trouver. Ils n'ont alors pour tout abri que les deux peaux de mouton. Ce détail paraît indiquer, bien que l'auteur ne relève pas le fait, que les mariages n'ont lieu qu'en certaine saison et jamais en hiver qui est souvent fort rude au désert. Si la jeune femme ne s'enfuyait pas, non seulement elle se couvrirait de honte, mais elle n'aurait que des enfants débiles. Chez certaines tribus cette disparition doit se prolonger un mois, chez d'autres six mois — ce qui paraît imposer

1) Cf. le fiancé sanglant de la légende d'Abraham, *RHR*, 1908, II, p. 158.

le mariage au début du printemps. Chez les Terâbin et les 'Amârin, la fiancée ne s'enfuit pas. Le fiancée pénètre dans la tente, un bâton dans la droite et un medjîdi (un écu) dans la gauche et laisse le choix à la fiancée. Celle-ci reste sous la tente, sept jours durant, tandis que le jeune homme sort prendre ses repas chez les voisins. Les devoirs du mariage et les coutumes extrêmement sévères qui protègent la vertu des jeunes filles et des femmes sont exposés avec précision (p. 207-210) en quelques pages curieuses.

La circoncision est décrite avec des détails inédits (p. 219-224). Dans les tribus observées, elle se pratique sur les garçons et sur les filles. L'âge le plus favorable est celui de trois ans, mais fréquemment les enfants sont plus âgés.

Les Arabes nomades récitent peu de prières; ils demandent à Allah, de leur propre mouvement, ce qu'ils désirent. Allah est un dieu bon et secourable; le mal provient des mauvais esprits, notamment du mauvais œil : le 'ain, mais chez les Terâbin *nafs* (âme). D'ailleurs, les Arabes expliquent que si quelqu'un envie une femme, un enfant, un vêtement, il leur cause du mal avec son âme et ils en souffrent. Envie-t-il un animal, son âme agit sur ce dernier jusqu'à le faire périr à moins que le propriétaire de l'animal ne s'en défasse à temps. Cela vient à l'appui de l'explication donnée par M. Doutté d'une coutume répandue en Syrie comme dans le nord de l'Afrique et généralement dans les milieux musulmans, à savoir qu'on vous offre immédiatement tout objet dont vous vantez devant son propriétaire la beauté et les qualités¹. En l'offrant, on détourne le mauvais œil parce qu'on cesse, ne serait ce que pendant le prononcé des paroles, d'en assumer la propriété. Si on connaît la personne qui a le mauvais œil, on lui dérobe un pan de son vêtement qu'on brûle et avec lequel on fumige l'être qui souffre. Si on ne la connaît pas, on interroge quelque devin. Comme préservatif général, chaque femme, enfant, jument ou chamelle, porte des amulettes.

Si l'Arabe est épris de liberté, si le vol et le pillage sont ses occupations favorites, il a cependant le sentiment de faire partie d'une société strictement organisée. Il n'existe aucun code, mais une coutume que le *chaikh* ou chef de tribu doit faire respecter. La vengeance du sang par sa gravité même rend le meurtre relativement rare, bien que les différends entre tribus soient constants, ne serait-ce qu'au sujet des pâturages et des points d'eau.

1) Ed. Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du nord*, p. 321.

Les pratiques funéraires sont notées avec soin et l'auteur y ajoute un paragraphe intéressant sur la survie après la mort et les sacrifices aux morts. On constatera, de même que chez les anciens Hébreux, la double croyance à la survie dans la tombe et à une sorte de *cheol* ou de lieu de réunion des morts. Pour les Arabes, après l'inhumation, l'âme s'envole vers Jérusalem et s'enfonce dans le monde souterrain par l'ouverture du puits des esprits, situé sur l'emplacement du temple de Jérusalem. On reconnaît la légende qui a cours dans la ville sainte sur le *Bîr el-Arouâh* ou puits des âmes dans la grotte ménagée au-dessous du rocher *es-sakhra* au centre de la mosquée d'Omar. Dans l'esprit des Arabes cette double croyance n'implique pas une contradiction et l'on voit aussitôt combien sont peu fondées les théories qui font état d'une telle contradiction dans les croyances similaires des Israélites. Certaines tribus ont adopté la notion du paradis et de l'enfer, mais placent l'un et l'autre sous Jérusalem. Parfois, on admet que l'âme prend l'aspect d'une mouche.

Le mort est pourvu de l'essentiel pour sa vie souterraine. D'après la description de M. Musil, le sacrifice du chameau à la fête de la *dahiyyé* est bien un sacrifice au mort.

L'animal doit être sans défaut, on le charge comme pour un long voyage avec une provision d'eau et de nourriture, avec des pipes — si le mort avait coutume de fumer — et on l'immole en formulant à haute voix que l'offrande est faite au mort. La dépouille est partagée entre les pauvres de la tribu. Chez les Charârât, on offre au mort une chamelle, également sans défaut. La chair en est cuite derrière la tente, parce qu'elle est destinée au mort. Chez les Heweitât, le mourant désigne la chamelle qui lui sera offerte et qui le rejoindra dans la tombe par la vertu du sacrifice; c'est naturellement celle qu'il préférerait pour ses randonnées guerrières, ses *ghazou*. Mais il est très vraisemblable, comme l'a recueilli le P. Jaussen, que l'animal est en même temps immolé pour l'expiation des péchés¹. Envoyé dans l'autre monde pour un office déterminé, on en profite pour le charger des péchés de la tribu et il joue ainsi le rôle de bouc émissaire. La *dahiyyé* est la fête la plus remarquable que pratiquent les Arabes parce qu'ils conservent sous son couvert de très vieilles traditions qui la distinguent de la fête musulmane proprement dite du 10 de Dhou el-Hidjdjah.

Les renseignements qu'apporte M. Musil sont nombreux et précis; il

1) Jaussen, *o. l.*, p. 372.

les présente sous une forme concise et prend soin, lorsqu'il y a lieu, de distinguer entre pratiques des Arabes nomades et pratiques des Arabes sédentaires. Ce troisième volume de la description de l'Arabie Pétrée n'est pas le moins intéressant et il faut en remercier le savant et courageux explorateur.

RENÉ DUSSAUD.

JAMES ALAN MONTGOMERY. — **The Samaritans.** *The earliest jewish sect, their history, theology and literature.* — Philadelphia, the John C. Winston C°, 1907. In-8, xii-358 p. Prix, 2 doll.

On connaît assez exactement l'origine de la secte des Samaritains, due à l'ambition de Manassé qui, pressé, d'une part, de répudier sa femme Nicaso, fille du Couthéen Sanaballat, attiré d'autre part par la promesse que lui fit son beau-père d'obtenir de Darius l'autorisation d'élever sur le Garizim un temple rival de celui de Jérusalem, finit par opter pour cette dernière alternative. De nombreux volumes ont déjà été publiés, relatifs aux Samaritains. Il était bon de coordonner les renseignements qui les concernent, de les grouper méthodiquement et d'en faire une exposition claire.

L'ouvrage de M. M. s'adresse aux étudiants qu'intéressent plus particulièrement les études bibliques; il vise également le grand public qui de plus en plus fait voile chaque année vers la Palestine et ne manque pas, dans ses pérégrinations évangéliques, de pousser une pointe jusqu'à Naplouse. Des reproductions photographiques ornent agréablement le livre et instruisent le lecteur en l'amusant. Faute d'avoir un portrait de Manassé, on doit se contenter d'un groupe de Samaritains modernes; il faut surtout féliciter M. M. d'avoir fait reproduire quelques inscriptions ou textes. C'est une idée excellente.

L'auteur commence par raconter comment, après une nuit de plusieurs siècles, les Samaritains revinrent, en quelque sorte, à l'ordre du jour, grâce aux travaux et aux voyages de Joseph Scaliger (1583), de Pietro della Valle, de Huntington, Maundrell, A. Morison, etc. Puis il passe à la description du pays de Samarie et de la ville de Sichem et s'occupe des Samaritains actuels; il arrive alors (ch. IV et suiv.) à ce qui constitue la partie scientifique du volume, l'exposé historique de la secte des Samaritains, leur destinée sous les Grecs, sous les Romains, sous les Musulmans. Il est ensuite question des Samaritains dans leur

patrie et à l'étranger. L'auteur ne néglige pas de consulter et de citer ce qui a trait aux Samaritains dans la littérature apocryphe, dans le N. T., chez Josèphe, dans les Talmuds, etc. L'ouvrage se termine par l'exposé de la théologie des Samaritains et de leurs sectes, suivi de l'énumération des idiomes, en usage chez eux, à travers les âges. Quelques notes additionnelles sur les noms de Samarie et des Samaritains et des index détaillés terminent cet intéressant ouvrage.

F. MACLER.

W. E. LEONARD. — **The fragments of Empedocles**, translated into english verses. — Chicago, The Open Court Publishing Company, 1908. 1 vol. in-8 de viii-92 pp.

Empédocle est, parmi les philosophes pré-socratiques tant étudiés de nos jours, un de ceux qui ont attiré le plus souvent l'attention et auxquels ont été consacrés les travaux les plus importants. Sans doute il doit cette faveur au mélange curieux de mysticisme et de rationalisme que présentent ses écrits philosophiques; mais la poésie brillante dont son génie a su revêtir ses spéculations doit avoir contribué aussi dans une large mesure à cette espèce de popularité.

C'est à la fois le poète et le philosophe que M. W. E. Leonard a tenu à faire connaître dans le petit volume que nous annonçons ici. Tout d'abord il reproduit le texte même des fragments d'Empédocle parvenus jusqu'à nous, et qui forment un ensemble de quatre à cinq cents vers. Il avait, pour cette première partie de sa tâche, un guide excellent en M. H. Diels: il l'a suivi fidèlement, et c'est d'après l'admirable deuxième édition des *Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1906), qu'il réimprime tout ce que nous avons du philosophe d'Agrigente. Au texte grec, l'éditeur joint une traduction rythmée, dont il ne nous appartient pas de juger le mérite littéraire, mais dont il est facile de voir qu'elle a été faite avec soin, et qu'elle rend le sens, sinon la lettre de l'original. Le texte et la traduction forment ainsi la partie centrale du livre; mais, avec un poète-philosophe comme Empédocle, une simple traduction ne suffit pas. Aussi M. Leonard y a-t-il ajouté, d'abord une introduction sommaire, puis des notes érudites, où, s'aidant du travail considérable fourni depuis Zeller et Tannery, il a condensé tout l'essentiel d'un commentaire exégétique. Ceux qui voudront aborder l'étude de ce chapitre

intéressant de l'histoire ancienne de la philosophie grecque, trouveront donc ici une première initiation. La bibliographie raisonnée et assez complète qui figure en tête du volume leur permettra éventuellement de pousser plus loin.

CH. MICHEL.

SMITH (William Benjamin). — **Der Vorchristliche Jesus**, nebst weiteren Vorstudien zur entstehungsgeschichte des Urchristentums, mit einem Vorworte von Paul Wilhelm Schmiedel. — Gieszen, A. Töpelmann, 1906; in-8° de xix-243 pp.

L'auteur de ce volume d'histoire religieuse est un Américain, professeur de mathématiques et, comme il le déclare lui-même, théologien par vocation. On ne le saurait pas qu'on devrait le deviner : car, dans les cinq études, d'inégale longueur, que renferme le recueil présent, M. S. sait exposer avec ordre, précision et clarté, des idées extrêmement originales et hardies. Son érudition apparaît profonde et sûre, sa méthode logique et loyale.

Aussi bien ne fallait-il pas moins que la réunion de toutes ces qualités pour nous faire prendre au sérieux les thèses singulières dont M. S. se fait le défenseur.

Le christianisme n'a pas attendu Jésus pour naître et se développer : il lui est antérieur d'au moins cent ans. Dès cette époque, certains indices, habilement présentés et examinés par l'auteur, nous permettent d'en retrouver les traces dans certains milieux juifs, notamment parmi les Hellénistes, où il était pratiqué sous forme de culte esotérique et magique. Il n'eut pas un berceau unique, Jérusalem, ainsi qu'on l'admet d'ordinaire; il a pris son origine et grandi en plusieurs centres à la fois. Ces chrétiens d'avant la lettre invoquaient déjà le nom de Jésus. Mais, ainsi que le prouve d'ailleurs l'expression τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, qu'en bien des passages de la littérature évangélique il est impossible de traduire par : l'histoire — humaine et terrestre — de Jésus, ce dernier n'était autre chose primitivement qu'une Idée religieuse, une Essence divine, un nom doué d'une grande puissance magique, une formule d'une vertu surnaturelle et dont on se servait comme d'un sortilège pour les baptêmes, exorcismes et guérisons miraculeuses. Ces pratiques, quoique connues aussi en Judée, nous reportent à Babylone, véritable patrie de la magie.

Étymologiquement, « Jésus » est synonyme de Sauveur, de Libérateur, — divinité que désigne également cet autre terme, accolé de bonne heure au premier, celui de « Nazaréen ». Cette épithète, en effet, ne peut pas venir de « Nazareth », le prétendu lieu d'origine de Jésus, qu'il est décidément impossible de retrouver sur la carte de la Palestine du début de l'ère chrétienne. L'identification exacte de cette localité, inconnue à l'époque apostolique, a résisté à tous les efforts des savants. D'ailleurs le terme de « *noçrim* » qui revient fréquemment dans le Talmud, pas plus que celui de *Ναζωραῖοι*, par lequel Epiphane désigne une secte religieuse qui a existé avant Jésus, ne peut s'interpréter par « ceux qui sont de Nazareth ». Il faut donc admettre que « Nazaréen » est tout simplement formé de la racine sémitique N-Ç-R, qui a le sens de garder, protéger. La forme syriaque, très ancienne et très authentique, *Naçar-ya* a évidemment la même origine et équivaut à *Servator Deus*. L'expression *ὁ Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος* vent donc dire : Jésus le Sauveur, le Gardien.

Dans la littérature évangélique on entend par *ἀνάστασις*, quand on parle du Christ, « résurrection », et souvent même on écrit explicitement *ἀνάστασις [ἐκ] νεκρῶν*. A en croire M. S., dont l'argumentation, sur ce point comme sur les autres, est serrée et ingénieuse, cette expression aurait signifié originairement, que Dieu a *suscité* Jésus (comme Messie, etc.) et ce n'est que plus tard, après que de nouvelles idées se furent fait jour qu'elle a fini par prendre le sens de « résurrection ».

La parabole du Semeur (Marc, 4) est assez énigmatique. Un certain nombre de critiques modernes ont déjà cherché à en retrouver le vrai sens, celui que donnent les synoptiques restant douteux. Or, d'après M. S., ces derniers, en effet, ne la comprenaient plus. La version naassénienne, que nous avons de cette parabole et qui est antérieure au christianisme, nous montre qu'il y était primitivement question des semailles du Logos par lesquelles Dieu crée le monde.

Enfin, dans la dernière dissertation qui est aussi la plus longue, l'auteur essaye de prouver que l'Épître aux Romains de Paul était complètement inconnue avant 160.

On le voit, ces idées sont neuves et, vu la valeur des arguments qu'elles étayent et que nous ne pouvions songer à reproduire ici, troublantes. Ce n'est pas à dire pourtant qu'elles emportent notre adhésion : à voir ébranler, avec tant de force, nos opinions que nous croyions les mieux fondées, nous sommes, certes, démontés quelque peu. Néanmoins, pour

nous convaincre, il resterait encore à M. S. à répondre à bien des objections, à rendre compte de bien des faits auxquels il a sans doute songé mais dont il n'a pas, quant à présent, abordé l'examen.

Il est vrai que ce ne sont là que des études préliminaires. M. S. se promet de les développer et compléter, — et son travail présent nous est caution qu'il saura continuer à nous intéresser.

M. VEXLER.

FRIEDLAENDER (M.). — **Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu.** — Berlin, G. Reimer, 1905, in-8 de xxx-380 pages.

M. F., auteur fécond, s'est beaucoup occupé des courants religieux et philosophiques qui, aux environs de l'ère chrétienne traversèrent les milieux juifs, tant en Palestine que dans la Diaspora. Il est à même, ce qui n'est point encore si banal et mérite d'être noté, de puiser directement aux diverses sources de cette histoire curieuse, mouvementée, encore que passablement obscure, et se meut avec avec autant d'aisance dans les vastes compilations talmudiques que dans les monuments variés de la littérature hellénistique.

Certes, on pourra trouver que sa méthode laisse parfois à désirer : on la voudrait plus rigoureuse, plus scientifique. Plus inductive, elle lui interdirait de se former ci et là des conceptions *à priori* et d'y adapter ensuite, coûte que coûte, les moyens de démonstration ; plus critique, elle l'empêcherait de citer quelquefois, à l'appui de ses thèses, des textes talmudiques un peu au hasard, sans s'inquiéter outre mesure de leur date, de leur provenance ou de leur auteur, et sans douter de leur valeur historique. Il n'en reste pas moins que M. F. a émis dans ses ouvrages bien des vues qui ne manquent pas d'originalité, de piquant et parfois même de solidité, et jouit actuellement d'une certaine autorité dans le monde des savants.

Dans le volume que nous examinons, les lecteurs qui ont déjà connaissance des travaux antérieurs de l'auteur sur la matière ¹, ne trouve-

1) V. en particulier : *Geschichte der jüd. Apologie. Der vorchristliche jüd. Gnostizismus*, 1898. *Der Antichrist*, 1901. *Revue des Études juives*, XIV, 184 et ss., XXX, 181 et ss., XXXVIII, 193 et ss.

ront rien d'absolument nouveau. M. F. n'a pas peur de se répéter, sans doute pour mieux faire saisir et répandre ses idées. Toutefois il est juste d'observer qu'ici celles-ci doivent servir un dessein particulier : celui de nous faire comprendre les origines du christianisme.

A sa naissance, surtout avec Paul, cette dernière doctrine ne prétendit être qu'une extension aux non-juifs, une universalisation du Mosaïsme. D'autre part, les historiens se représentent d'ordinaire assez volontiers la Palestine juive des environs de l'ère chrétienne dominée par l'esprit pharisien. Or, qui dit pharisaïsme, dit nationalisme, dit exclusivisme¹. Il est des lors incompréhensible que le christianisme ait pu naître et se développer parmi les habitants juifs de la Palestine, disciples des pharisiens.

En vérité, voici comment il faut se représenter les faits. Le véritable idéal prophétique eut pour héritiers non pas les partisans d'Ezra, aux tendances formalistes et légales, mais les juifs hellénisants. Ces derniers, attachés uniquement à l'esprit de la Loi, étaient universalistes à souhait, ainsi qu'on le voit dans la riche littérature où leur activité intellectuelle se reflète. Ces authentiques dépositaires de la vraie doctrine juive étaient aussi nombreux sur le sol même de la Palestine que dans la Diaspora grecque. Mais, tandis qu'à l'étranger, leur activité se développe librement et gagne de plus en plus en fécondité et en importance, dans la patrie-mère, elle est brusquement interrompue par le réveil subit du sentiment national qui triomphe avec les Macchabées. A ce changement, en effet, dans la vie politique de la nation, correspond un changement non moins notable dans sa vie religieuse : le parti pharisien se forme, grandit et substitue finalement sa domination à celle des hellénisants.

Toutefois, quelque puissante qu'ait été leur influence — et c'est ici une des thèses personnelles à M. F. — on a tort de croire qu'ils se soient jamais complètement soumis la masse du peuple — le « 'Am-Haareç » du Talmud — lequel ne put à aucun moment s'accommoder du lourd fardeau des lois religieuses qu'ils voulaient faire peser sur lui.

Cette classe des « 'Am-Haareç », il ne faut d'ailleurs pas se la figurer, ainsi qu'on le fait d'ordinaire, comme un *vulgum pecus* ignorant et borné. M. F., avec un courage louable et digne d'une meilleure cause, prend en pitié ces pauvres prolétaires d'« 'Am-Haareç » si calomniés par

1) Ceci n'est nullement prouvé : se rappeler l'ardeur de prosélytisme dont les Pharisiens faisaient preuve d'après *Matthieu*, xxxiii, 15.

le Talmud, forcément partial à leur égard puisqu'œuvre de leurs adversaires. Le « 'Am-Haareç », dit-il, pour les réhabiliter, mais c'étaient là les vrais juifs, arrière-disciples des prophètes ! Ce sont eux qui, en face de la doctrine étroite et officielle des Pharisiens, ont tenu d'une main fière sur le sol de la patrie le flambeau sacré de la tradition hellénistique. C'étaient, prétend-on, des ignorants. Quelle erreur ! Ils avaient, n'en doutons pas, leurs docteurs, leurs écoles. Ils avaient même leur littérature, une littérature *sui generis*, les apocalypses, dont M. F., dans sa bonté pour les « 'Am-Haareç » leur fait hommage.

Voilà le milieu où évolueront et prêcheront Jean-Baptiste, Jésus et les apôtres, dont le succès, dès lors, ne nous étonnera plus, les germes étant jetés dans un sol remarquablement préparé à les recevoir et à les féconder.

A cette première condition favorable à l'extension du christianisme, il faut, d'après notre auteur, en ajouter une seconde. Je veux dire l'existence en Palestine de la secte des Esséniens. M. F. identifie ces derniers avec les Thérapeutes décrits par Philon, principalement dans le *de vita Contemplativa*, ce que certains lui contesteront, et voit dans certains de leurs principes des éléments qui entreront plus tard dans la constitution du christianisme.

Une révolution est toujours difficile à comprendre ; notre esprit est ainsi fait qu'il ne tient pour expliqué que ce qui ne présente point de solution de continuité ; il demande la cause immédiate ou tout au moins proche, avant la cause lointaine ou générale. Pour bien nous représenter la possibilité de la naissance du christianisme, comme d'ailleurs de la plupart des grands mouvements politiques, religieux et sociaux qui ont soulevé l'humanité, bien des chaînons de la chaîne causale, à notre avis, nous font défaut. Dans toutes ces circonstances, il semble d'ailleurs que les historiens tiennent trop peu compte [de l'initiative spontanée, du libre élan de l'âme humaine qui veut, crée, invente et décide de l'être. M. F., lui aussi, a voulu, dessein louable, voir clair là où tant d'autres n'ont réussi qu'à épaissir l'obscurité ; il a voulu transformer une révolution en une simple évolution, ce qui est peut-être conforme à la vérité, mais ce qu'il fait au prix de suppositions qui ne le sont guère.

M. F. consacre aussi un chapitre du présent ouvrage à sa thèse, déjà connue, de par ailleurs, sur les Minéens. On sait que, d'après lui, ce terme, assez fréquent dans la littérature talmudique, ne désignerait

jamais les chrétiens ou plutôt les judéo-chrétiens que le Talmud ignorerait absolument, mais une secte gnostique antéchrétienne qui rejetait le judaïsme pour des raisons philosophiques.

Cette thèse, en apparence mieux établie que la théorie, passablement fantaisiste, de l'auteur, sur les « 'Am-Haareç », est en réalité loin de s'imposer. A voir les faibles répliques qu'oppose ici M. F. aux nombreuses objections¹ qui lui ont été faites à ce sujet, on se convainc que celles-ci sont irréfutables et, donc, renversent définitivement la thèse de M. F.

La littérature hellénistique en général, les Thérapeutes, les livres sibyllins, Jésus, l'apostolat de Paul, tels sont les sujets des chapitres qui terminent cet ouvrage, bien fait, somme toute, par les qualités d'exposition qu'on y remarque pour vulgariser des discussions et des idées restées trop longtemps, en partie par la faute des savants, inaccessibles au grand public qui lit pour s'instruire.

M. VEXLER.

FRANZ CUMONT. — **Recherches sur le Manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore bar Khôni.** Un fasc. de 80 pages in-8. — Bruxelles, Lamertin, 1908.

Grâce au vernis de christianisme dont il sut se couvrir, le manichéisme exerça sur les destinées de l'Occident une action plus profonde que les religions orientales qui l'avaient précédé, et donna naissance au catharisme, la grande hérésie du moyen âge. Chose singulière, il est moins connu que beaucoup d'autres mystères asiatiques; celui qui veut consulter une étude d'ensemble, doit remonter au delà des essais incomplets ou prématurés des Kessler, des Flügel et des Baur, jusqu'à l'*Histoire de Manichée* par Beausobre, travail remarquable, mais qui, cela va sans dire, a tous les défauts des ouvrages de son temps (1734).

On saura donc gré à M. Cumont d'avoir abordé l'étude d'une religion unie au mithriacisme par d'étroites affinités. Dans ce premier fascicule de *Recherches*, il nous a fait comprendre le document le plus précieux, peut-être aussi le plus obscur que nous possédions sur la cosmogonie

¹) V. en particulier : *Revue des Études juives*, XXXVIII, 38-46, 204-210.
R. Travers Herford : *Christianity in Talmud and Midrasch*.

manichéenne : les fragments du *Livre des scholies* de Théodore Bar Khoni, évêque nestorien de Kashkar (VI^e-VII^e s.). M. Pognon, qui édita ces extraits en 1898 ne devina pas leur importance; M. Cumont dégage leur signification véritable : quels étaient, avant leur publication, les matériaux dont nous disposions pour reconstituer la genèse selon Mani? D'abord les exposés des Pères grecs et latins, transpositions philosophiques de la doctrine, où le mythe, s'il n'est pas absent, apparaît défiguré, où la connaissance de la doctrine a été puisée à de pâles traductions des livres de la secte; un de ces écrits pourtant mérite une attention spéciale, car il reflète avec assez de fidélité une source manichéenne; c'est le récit cosmogonique des *Acta Archelai*; plus précieux est l'exposé que nous trouvons dans la grande encyclopédie arabe, le *Fihrist al ulum*; mais outre qu'il trahit déjà son caractère systématique, il dérive lui aussi d'une traduction approximative; en somme, c'est par une traduction arabe que nous étions le mieux renseignés sur la cosmogonie manichéenne, de même qu'au moyen âge la *Logique* d'Aristote était connue par des traductions arabes, avant que le texte grec n'eût été apporté de Byzance. Le texte original, nous l'avons, pour la cosmogonie; dans les extraits de l'Eskolion : en effet, Théodore Bar Khoni écrit en syriaque, « dans ce syriaque de Babylonie qui se rapproche parfois du mandéen, c'est-à-dire dans la langue même dont se servait Mani ». Une lecture attentive fait deviner sa méthode : nous n'avons pas affaire à un résumé, mais à une suite d'extraits introduits par la formule « il dit »; Théodore a excerpé de distance en distance, un livre de Mani; de là une grande incohérence dans cette juxtaposition de mythes déjà fort déconcertants par eux-mêmes; pour les comprendre il faudra rassembler autour d'eux les débris de la tradition et surtout rapprocher ces fragments syriaques de la cosmogonie exposée dans les *Acta* et dans le *Fihrist*; comparant entre eux ces trois documents, M. Cumont est frappé de leur ressemblance et ne doute pas qu'ils ne remontent à une source commune; celle-ci serait cette *Épître du fondement* qui contenait « le commencement, le milieu et la fin » et dont saint Augustin, dans une réfutation, nous a laissé de longs extraits (*Contra epistulam quam vocant fundamenti*). Par sa brièveté, et la richesse du fond, cette encyclique se prêtait, mieux que les interminables ouvrages de Mani, à des exposés sommaires de la doctrine, et d'autre part nous savons, par saint Augustin, que le contenu en était cosmogonique; il n'y a pas concordance exacte entre les fragments de Théodore et ceux de l'*Epistula fundamenti*, mais la version de saint Augustin était fortement remaniée;

M. Cumont est amené à préciser la nature des altérations que les écrits de Mani ont subies dans un milieu gréco-romain : « Les noms barbares ont été remplacés par de vagues vertus ou puissances, et les génies cosmiques, vivant et agissant dans la grande épopée de Mani, sont devenus de pâles abstractions sans personnalité ». Nous sommes en présence d'une adaptation latine de la version grecque ; cette seconde étape de la tradition aggravait les déformations de la première, car il semble bien que dans le texte grec l'esprit philosophique eût altéré déjà la pensée religieuse du prophète babylonien, tandis que le goût hellénique y corrigeait discrètement les écarts de son imagination orientale.

Procédant à un commentaire détaillé du texte, M. Cumont découvre, sous la mythologie incohérente de l'Eskolion, un développement logique et continu ; je ne le suivrai pas dans le détail de ces fines analyses qui intéressent surtout le spécialiste ; disons que M. Cumont s'y révèle une fois de plus comme un maître dans la science des religions ; il fallait sa vaste érudition pour ranimer comme il l'a fait ces croyances éteintes et évoquer à l'imagination cette cosmogonie « d'une extravagance splendide qui tient à la fois de la gigantomachie et de l'apocalypse ». Le tableau qu'il a retracé du drame cosmique selon Mani est cette fois complet, aucun acte important n'y fait plus défaut : les trois créations du Père de la Grandeur sont nettement distinguées : 1° émanation de deux éons qui forment avec le Père une première triade et vont repousser le Prince des Ténèbres ; 2° émanation d'une deuxième triade divine, créatrice du monde actuel ; 3° émanation du *πρωτογενής*, le génie protecteur de la création. Les fables impudiques, racontant la naissance des espèces végétales et animales, sont expliquées pour la première fois ; relevons avant tout l'importance plus grande accordée aux sources gréco-latines que Kessler voulait déprécier ; par exemple, M. Cumont retrouve chez Théodore Bar Khoni le *Jesus patibilis*, symbole des particules lumineuses gémissant dans les liens de la matière et dont la mention chez saint Augustin avait été suspectée par Kessler. Il éclaire d'ailleurs les textes d'une lumière toute nouvelle en les confrontant avec les mythes antérieurs et les doctrines orientales dont Mani s'inspira ; ici la vaste connaissance des religions asiatiques que M. Cumont a puisée, non seulement aux livres sacrés de l'Orient mais aussi à des opuscules d'un caractère plus vulgaire (Oracles chaldaïques, traités d'astrologie etc.), lui a suggéré des rapprochements inattendus ; et ce qu'il obtient ainsi n'est pas un résultat de pure érudition ; M. Cumont dégage des données nouvelles sur l'origine génétique du manichéisme, un des problèmes les plus intéressants de ce

grand mouvement du syncrétisme qui transforma les religions antiques. Peut-être est-ce dans le manichéisme qu'il faut chercher l'expression la plus parfaite de l'idée syncrétiste; reconnaissant dans la doctrine de *Bouddha*, de *Zoroastre* et du *Christ* des révélations partielles dont la sienne est la consommation, le prophète de *Babylone* affirme l'étroite dépendance de son système à l'égard de ces religions; dès lors la question se pose : à laquelle de ces quatre religions a-t-il emprunté le fond même de sa théologie?

Ce problème a reçu déjà toutes les solutions dont il est susceptible : le protestant Beausobre, entraîné par son ardeur de réhabilitation fit passer les manichéens pour d'assez bons chrétiens; puis ce fut par le bouddhisme que Christian Baur voulut expliquer leurs doctrines; Flügel y reconnut une forme du dualisme mazdéen; enfin Kessler vit dans Mani le créateur d'un système original mais qui aurait emprunté à la religion babylonienne sa mythologie fantastique.

Les idées de M. Cumont, autant qu'elles se reflètent dans cette étude sur la cosmogonie, me paraissent marquer un retour vers l'opinion de Flügel et confirmer cette remarque de Nöldeken que Kessler n'a pas fait à la religion iranienne la part qui lui revient; M. Cumont n'a garde de nier l'importance de l'élément babylonien : « Babylone fournit à Mani le prototype de ses deux triades divines et s'il y ajoute un dieu mazdéen, le Messager, peut-être avait-il trouvé dans la théologie chaldéenne le prototype de cette heptade »; mais c'est au Zoroastrisme qu'il doit sa conception maîtresse de l'antagonisme de deux principes absolus ainsi qu'une bonne partie de sa mythologie. Notons en effet qu'au cours de ces recherches, la mythologie mazdéenne a fourni des rapprochements précieux.

Les écrits manichéens récemment découverts à Turfan, vont, selon les probabilités, renouveler les études manichéennes; voici donc le moment de revoir les textes. Cette vivante reconstitution de la cosmogonie et les « Recherches » qui la suivront auront l'avantage particulier de nous faciliter l'intelligence des documents persans : M. Kugener éditera, en collaboration avec M. Cumont, des fragments d'ouvrages manichéens conservés dans une homélie syriaque de Sévère d'Antioche; M. Cumont publiera ensuite, d'après des manuscrits nouveaux, les formules d'abjuration qui figurent dans les éditions vieilles de Goar, Tollerius et Cotelier.

ÉM. DE STOOP.

L. DUCHESNE. — **Histoire ancienne de l'Église.** T. I, 3^e édition; t. II, 2^e édition; 577 et 671 p. in-8. — Paris, Fontemoing, 1907.

Des ouvrages comme celui-ci sont, à leur apparition, classiques. On ne vient jamais trop tôt, mais, non plus, jamais trop tard pour leur payer un juste tribut. Le public aime qu'on l'en entretienne; il n'attend pas qu'on les lui présente, car déjà il les connaît.

N'est-ce point particulièrement vrai pour cette histoire ancienne de l'Église, que son auteur destine à remplacer un vieux cahier de cours, fameux depuis quelque trente ans (I p. x)? Il va sans dire que le vieux cahier de cours est mis au courant des progrès de l'érudition. M^{sr} Duchesne n'a pas voulu doubler le volume de son ouvrage en indiquant habituellement ses références. Il ne le fait que de façon sporadique, pour faciliter la recherche sur des points plus délicats. Mais, outre les documents de première main, il utilise, faut-il le dire? les travaux les plus importants ou les plus récents qui aient paru sur la plupart des questions qu'il aborde. Il entend faire œuvre « modeste, d'exposition et de vulgarisation » (*ibid.*). En réalité il nous donne, comme l'ont reconnu les critiques les moins suspects de partialité en sa faveur, le meilleur des grands manuels français d'histoire ecclésiastique. C'est aussi le plus attrayant.

Le premier volume va des origines à l'avènement de Dioclétien. Il s'ouvre sur un tableau, rapidement tracé, de l'empire romain, « patrie du christianisme ». Suit l'histoire des premières communautés et des premières missions. Nous nous trouvons à l'origine des institutions ecclésiastiques, des grandes écoles chrétiennes, des conflits avec la société païenne, comme des querelles intestines. L'expansion de la religion nouvelle est un mouvement si prompt et si riche que l'auteur se voit forcé, pour le suivre, d'aborder successivement les questions les plus disparates et de nous faire voyager maintes fois, avec lui, d'un bout à l'autre du monde romain. La matière du second volume est moins hétérogène : elle s'accommode d'un plan plus simple. Après l'effort le plus terrible des Césars contre l'Église, leur conversion; puis les schismes issus de la grande persécution et les longues querelles ariennes, auxquelles vient faire diversion, le temps du règne de Julien, son essai pour galvaniser le paganisme qui se meurt; enfin, c'est le tableau du mona-

chisme naissant et du monde romain sous Théodose ; le christianisme est devenu religion d'État. L'œuvre n'est pas, pour autant, achevée. Dans un troisième volume, qui promet de n'être pas le moins captivant, l'auteur doit examiner « en quoi la tradition évangélique et la vie intime de l'Église se sont ressenties de l'accession des multitudes et de la faveur séculière » (II, 665).

On ne peut qu'admirer l'art de composition et de condensation qui fait tenir en 1.200 pages alertes l'histoire chrétienne de quatre siècles. Il faut, pour gagner pareille gageure, la réelle maîtrise d'un sujet pourtant rebelle aux prises fermes de l'historien. M^{sr} Duchesne en a triomphé ; il domine assez sa matière pour maintenir généralement, entre les diverses parties de l'ouvrage, l'équilibre des proportions, pour sauvegarder, tâche plus délicate, entre les divers plans de l'histoire, la jutesse des perspectives. Il a bien fait voir, par exemple, comment les hérétiques Ebionites d'Irénée ou d'Origène représentent, en réalité, « la survivance, à l'état arriéré, du judéo-christianisme des premiers temps » (I. 125). Sans doute, il marque l'opposition contre laquelle le Montanisme a fini par se briser. Mais il n'a garde d'isoler cette crise extrême de prophétisme des autres mouvements analogues. Il sait par quelles attaches elle se relie à certaines manifestations du christianisme primitif. Il comprend ce que cette exagération de l'attente eschatologique et de l'inspiration traditionnelles gardait encore de séduction, à la fin du second siècle, pour bien des « chrétiens de stricte observance, préoccupés du dernier avènement » (I. 279). Dans l'appréciation du néonicénisme, il ne va pas assurément, avec Harnack, jusqu'à proclamer la victoire de l'enseignement *homéousien*¹, ni jusqu'à tenir Basile d'Ancyre pour le père de l'orthodoxie trinitaire². Mais il s'abstient de protester là-contre avec la décision du P. Cavallera³. « On ne peut pas dire », écrit M^{sr} D., que l'*homoïousios* ait triomphé de l'*homousios* ». Aussi bien la véritable question ne se pose-t-elle pas en ces termes. « Mais l'idée que l'*homoïousios* accentuait, continue-t-il, fut admise sous une autre forme, celle des trois hypostases, comme une explication utile, nécessaire même de l'*homousios* ». C'est le reconnaître discrètement : « les doctrines tendaient à se rapprocher » (II. 353). Il n'a pas un sens moins juste du rôle très subordonné qu'a joué l'argumentation

1) *Dogmengeschichte*, II, VII, 250.

2) *Ibid.* 267.

3) *Le schisme d'Antioche*, Paris, Picard, 1905.

dans la conversion des païens au christianisme. Par toute leur littérature il est « possible » que les apologistes « aient çà et là modifié l'impression des gens lettrés. Mais il ne faut pas exagérer leur influence » (I. 213). C'est le grand attrait moral de la religion nouvelle qui a décidé de sa victoire. Enfin, et cet exemple de mesure tire trop à conséquence pour que nous n'y revenions pas tout à l'heure, l'auteur laisse l'Église romaine à la place qui lui convient dans l'histoire des premiers siècles : elle n'est pas encombrante. Le premier volume donne fort justement l'impression de la dispersion de l'autorité ecclésiastique entre les centres divers des communautés. Le second révèle la supériorité d'influence d'Antioche et d'Alexandrie. La part de Rome demeure entière, mais on ne l'exagère pas.

A cette exacte observation des perspectives l'ouvrage doit, en grande partie, ce que j'appellerai sa clarté interne, sa saine et belle ordonnance. Quant à la clarté du détail et de l'expression, elle est assurée par la tournure d'esprit de l'auteur. Il sait toujours être concret, autant que le sujet lui en laisse quelque possibilité. Son style est souvent pittoresque. Il trace un charmant portrait de l'encyclopédique Eusèbe de Césarée (II. 159 s., à compléter par 165. 198), du sophiste Aèce (II. 275 s.), de Schnoudi, le justicier inspiré, dans son monastère blanc (II. 502-504), ou de Maxime le Cynique, applaudissant fort, à l'église, celui dont il vient souffler l'évêché (II. 425 ss.). L'amusant croquis que celui des Agonistiques, ces bizarres redresseurs de torts, qui, au cri de *Deo laudes!* assommaient honnêtes gens et police à coups de bâton (II. 237 ss.)! Est-il assez vivant, ce tableau de l'Église d'Antioche sous l'épiscopat de Léonce, dont la situation est spirituellement symbolisée par l'historiette finale (II. 272-279)! La scène du baptême de Rufin sert à résumer une autre époque, d'apaisement celle-là (II. 624 ss.). Le concile de Constantinople fournit une conclusion singulièrement grave et large aux luttes du parti néonicéen (II. 432 s.). C'est une des plus belles pages d'un ouvrage qui en contient beaucoup d'heureuses, de piquantes et de jolies.

Si l'auteur sait brosser de grands tableaux ou tracer, ainsi qu'on l'a noté, « des pointes sèches », il ne s'est pas proposé de faire des miniatures. Il n'en avait ni la place, ni le temps. Comme il le dit lui-même d'Athanase (II. 168), il lui suffit de savoir écrire et de ne pas perdre les documents qui l'intéressent : il laisse volontiers à d'autres le soin de débrouiller les énigmes métaphysiques ou d'explorer les secrets de l'érudition. « On me pardonnera, prévient-il, une certaine tendance à

limiter ma curiosité » (I. x). Ainsi passe-t-il rapidement, par exemple, sur l'origine et les diverses écoles ou étapes de la Gnose. Ainsi, en un point très débattu et qui touche de beaucoup plus près au vif de l'histoire chrétienne, s'abstient-il de décider si le christianisme était interdit, comme tel, à partir seulement du règne de Trajan ou dès le temps de ce qu'on a nommé la persécution de Néron (I. 106 s.)¹. Il s'abstient également de dissenter sur les cas assez épineux de Cyprien et de Libère².

C'est qu'il fait œuvre prudente d'historien, non, pour l'instant, d'érudit minutieux ou d'apologiste. Il ne juge pas à propos de prendre, en parlant de l'expansion du christianisme, ce ton de conquête et de triomphe qui résonne si nettement dans les ouvrages analogues, mais beaucoup plus particuliers il est vrai, de M^{sr} Batiffol ou du Recteur de Berlin. M^{sr} D. rapporte les faits simplement, avec objectivité. S'agit-il de la foi des premiers disciples à la victoire de leur maître : « tous, écrit-il, savaient qu'il était mort crucifié ; tous aussi croyaient qu'il était ressuscité » (I. 13). Doit-il expliquer la fondation d'une basilique sur le mont des Oliviers : c'est là, rappelle-t-il, que « le Seigneur était censé avoir conféré souvent avec ses disciples et pris congé d'eux au moment de remonter au ciel » (II. 82). On ne nous dit pas que Pierre reçut une communication céleste, relative à l'admission de Corneille au nombre des fidèles, mais, sobrement, qu'il se couvrit d'une intervention divine (I. 19). S'il ne fut pas décapité, dans la persécution de l'an 42, « il n'y échappa que par miracle » (*ibid.*). Saurait-on demeurer plus discret ? La théorie, d'ailleurs, confirme la pratique. C'est à propos des « visions de jour et de nuit » qui, d'après le récit fait par Constantin à Eusèbe, auraient accompagné sa conversion à la foi : « il est malaisé à l'historien d'apprécier exactement la valeur d'un tel témoignage et, en général, de scruter avec fruit des choses aussi intimes. Laissant donc au mystère ce qui appartient au mystère, on se bornera ici à constater les faits constatables (II. 59) ».

L'historien qu'est M^{sr} Duchesne ne se fait pas scrupule de reconnaître

1) Albers, *Man. d'hist. ecclés.*, Paris, Gabalda, 1908, p. 38, n. 2, le cite néanmoins, mais à tort, parmi ceux qui se prononcent pour la seconde hypothèse (avec M^{sr} Batiffol et le P. d'Alès, contre Harnack).

2) L'auteur admet (II. 281) l'authenticité des fragments de lettres de Libère insérés dans le contexte assez suspect d'Hilaire de Poitiers. G. Krüger considère comme plus vraisemblable que ces lettres ne soient pas de Libère (Hauck, *Realencyklopaedie*, XI. 454, Leipzig, 1902).

le côté humain des choses ecclésiastiques. Témoin ce récit des délibérations de Nicée, où le terme de *homoousios*, généralement discrédité, auprès des orientaux orthodoxes, par la condamnation déjà prononcée contre Paul de Samosate (II. 160), est patronné par les prélats à tendance sabellienne et imposé par Constantin. Leur capitulation morale pèse d'un poids bien lourd sur la conscience des évêques qui, comme Eusèbe de Césarée, ont signé sans sincérité (II. 154 s.). Que saint Jérôme soit peu ménagé (II. 562-565), la chose ne tire pas à conséquence ; sa réputation de modestie et de patience était suffisamment établie. Déjà plus intéressante est l'appréciation donnée par l'auteur sur les inconvénients des pèlerinages, fût-ce du plus fameux de tous, celui de Jérusalem. Il est vrai que M^{sr} D. rapporte l'opinion de Grégoire de Nysse et se couvre au surplus d'un jugement proverbial de l'imitation (II. 618). Il parle avec beaucoup d'agrément de la « virtuosité » des moines égyptiens, de la « concurrence ouverte » qu'ils se faisaient les uns autres en fait de prouesses ascétiques (II. 494). De leur côté, certains solitaires de Syrie « vivaient comme des bêtes sauvages » ou « se livraient à toutes les extravagances des fakirs indiens » (II. 516 s.). Mais voici qui a, semble-t-il, une autre portée. « A y bien regarder, l'anachorète était une critique vivante de la société ecclésiastique. Le seul fait de sa retraite prouvait qu'à son estimation l'Église était devenue inhabitable pour qui voulait être sérieusement chrétien, et son estimation se fondait sur un idéal de vie religieuse qui différait notablement de celui de l'Église. On ne voit pas comment Antoine, pendant ses vingt ans de réclusion, aurait pu recevoir l'Eucharistie »... (II. 491 s.). — Le culte de Marie, la mère de Jésus, ne fait son apparition qu'au iv^e siècle. Il consiste alors en une seule fête annuelle, célébrée, il est vrai, de façon fort singulière (II. 622).

La franchise de l'auteur va jusqu'à reconnaître combien la pensée de la parousie était obsédante pour les premières générations chrétiennes : « il ne faut pas faire, précise-t-il, trop de différence, entre les livres de l'Ancien Testament et ceux du Nouveau, entre les canoniques et les Apocryphes. Tous, ils témoignent d'une même préoccupation : nous touchons à la fin des choses » (I. 41). « La virginité absolue est louée et même recommandée, vu l'imminence du dernier jour » (I. 47). Après de ces constatations, les autres n'ont qu'une importance secondaire. L'auteur juge plus sévèrement que M^{sr} Batiffol¹ les tendances de la

1) *L'Église naissante*, Paris, 1909, 295-315.

gnose orthodoxe de Clément d'Alexandrie (I. 340). Il ne dissimule en aucune façon le nombre immense des apostats, lors de la persécution de Dèce (I. 369), ni, au temps des disputes ariennes et sabelliennes, les accointances suspectes de l'église de Rome avec Marcel d'Ancyre (II. 210. 400 s.). Elle avait déjà montré beaucoup de lenteur à se prononcer contre le modalisme (I. 310 s.). M^{gr} D. s'exprime en termes mesurés ' sur « l'autorité spéciale », « l'autorité morale » dont jouissait, à la fin du III^e siècle, l'Église romaine « centre commun du christianisme, raison sociale de l'Évangile. La pieuse curiosité des fidèles et des pasteurs était sans cesse tendue vers elle. Cependant et encore une fois, ces rapports ne sont pas encore assez définis » (I. 536 ss.). Au milieu des divisions doctrinales qui suivirent, « s'il y avait eu, dans l'Église du IV^e siècle, une autorité centrale, reconnue et agissante, elle aurait offert un moyen de solution. Mais il n'en était pas ainsi... La papauté, telle que l'Occident la connut plus tard, était encore à naître » (II. 660). Toute cette page sur le rôle effacé de Rome dans les querelles ariennes est d'une remarquable impartialité.

Qui ne l'a constaté? Notre historien a peu de goût pour les disputes scolastiques. La superstition le fait sourire¹; la sophistique théologique l'indigne. « Ces derviches chrétiens » qu'étaient les Massaliens (II. 583), ne faisaient guère tort qu'à eux-mêmes. Mais un Eusèbe de Nicomédie bouleversait l'empire (II. 133 ss., 196, etc.). M^{gr} D. trouve qu'Athanase fut parfois trop intraitable (II. 182). Je laisse à penser s'il doit se montrer indulgent pour la « tentative insensée » de Julien, « sorte de mascarade religieuse » (II. 627), ou s'il est sympathique à Costyllius, c'est-à-dire à l'empereur Constance, grand maître empesé de la chicane. « Dans le conflit des symboles, l'Église usait lamentablement son prestige » (II. 320). Elle devenait objet de scandale pour les païens éclairés (II. 329 n.). L'éloquence syllogistique d'Aèce « était peu propre à détourner Julien des mystères d'Eleusis et du culte d'Apollon » (II. 276). Y a-t-il spectacle mieux fait pour inspirer l'horreur des intran-sigeances théologiques que celui de ces malheureux qui « après avoir peiné tout le jour », au bain où ils étaient pour leur foi, « passaient

1) Cf. *Églises séparées*, p. 155, où l'auteur, parlant de la même époque, n'avait pas observé une aussi grande réserve dans l'expression : « Au dessus des églises isolées s'élève l'Église romaine dans sa majesté souveraine. »

2) II. 505 : « On leur attribuait, bien entendu, toutes sortes de miracles ; II. 513 : « ils eurent bientôt fait de retrouver l'emplacement précis de toutes les scènes de l'Exode » ; II. 619 : offre et demande.

leurs nuits à s'entre-anathématiser » (II. 100). Après nous avoir fait assister aux solennelles assises de Nicée, l'historien est saisi de mélancolie. Il regrette ces premiers temps de l'Église, où, pour apaiser les querelles dogmatiques « on n'avait eu besoin ni de concile, ni d'empereur, ni de symboles, ni de signatures. » Dans la lutte contre Arius « on mit en avant les grands moyens. Il n'en résulta qu'une trêve assez courte, suivie d'une guerre abominable et fratricide... » (II. 157). J'arrête ici ma citation, mais il la faudrait prolonger encore.

Si peu porté que soit l'auteur à abuser de la théologie, il ne peut s'en passer tout à fait. Sans le perdre, comme elle fit pour Paul de Samosate (I, 571), il arrive qu'elle lui fasse tort. Ne lui a-t-elle pas dicté ça et là un silence trop prudent? C'est particulièrement sensible dans le chapitre relatif aux premiers livres chrétiens. Ainsi, par exemple, la question du rapport entre l'auteur du troisième évangile et Luc, le compagnon de Paul, n'est, que j'aie pu voir, pas même signalée. Faut-il prendre cette omission pour une indication discrète? On aimerait à être fixé sur la position de l'auteur, dût-elle se résumer en la dubitative la plus pure¹. Les épîtres pastorales de Paul sont données comme authentiques. Jacques est désigné soigneusement par les termes traditionnels de « frère du Seigneur », ainsi placés entre guillemets, sans que la moindre explication nous apprenne comment M^{sr} D. entend cette parenté, ou s'il renonce à l'éclaircir. Tel historien et critique allemand d'une haute compétence a relevé assez vivement ce que peuvent sembler avoir d'étrange les conclusions du chapitre sur l'épiscopat. Du savant auteur du *Liber Pontificalis* n'aurait-on vraiment pu attendre une plus grande précision?

La venue de Pierre à Rome ne sera pas ici l'objet d'une discussion. Je la tiens pour actuellement vraisemblable². Mais les deux témoignages les plus anciens auxquels l'auteur se réfère, n'ont peut-être pas autant de valeur qu'il semblerait le supposer. « Il n'est pas, écrit-on,

1) En revanche, il se prononce sur l'Évangile aux Hébreux, qu'il estime plus ancien que nos synoptiques et complètement indépendant d'eux (I. 121). Je ne crois pas que les fragments conservés autorisent de tout point un tel jugement.

2) M^{sr} Batiffol ne traite pas la question. Il se contente de noter que « la tradition a eu gain de cause » (*op. cit.*, 169, n. 1). Il faut l'entendre, évidemment, de la seule venue de Pierre à Rome, non des 25 ans de séjour plus ou moins interrompu (Albers, *op. cit.*, 27), qu'il serait censé y avoir fait. M^{sr} D. ne défend pas, sur ce dernier point, une tradition peu défendable (I. 61).

jusqu'à saint Pierre lui-même qui ne documente son séjour à Rome » (I. 63), et l'on invoque une allégorie transparente de la *Prima Petri*, v. 13. Me sera-t-il permis de l'observer? Cette lettre paraît être l'œuvre non d'un apôtre galiléen, témoin immédiat de la vie du Maître, mais plutôt d'un helléno-chrétien, et d'un disciple de Paul¹.

Quant au témoignage auquel M^{sr} D. semble attribuer le plus d'importance après celui de la *Prima Petri*, à raison même de sa date, voici ce qu'il en écrit : « Saint Clément (I Clem., 5-6) dans son célèbre passage sur la persécution de Néron, réunit les apôtres Pierre et Paul avec les Danaïdes, les Dircés et autres victimes immolées à propos de l'incendie. Tous ensemble ils sont représentés comme formant un seul groupe (συνηθροίσθη); ensemble ils ont été pour les Romains, parmi eux, ἐν ἡμῖν, un grand exemple de courage » (I. 62 s.). Sans doute, cette façon de présenter l'argument est traditionnelle². Elle n'en est pas pour cela plus irréprochable. Rien ne prouve que le passage s'applique depuis le début du chapitre V à la persécution de Néron. Il est même évident qu'il s'agit de plusieurs autres épreuves de Pierre et de Paul (V. 4. 6). Il n'est nullement clair que la mort de Pierre soit supposée avoir eu lieu en même temps et au même lieu que celle de Paul. Si aux deux apôtres sont réunis les Dircés et les Danaïdes, ce n'est pas nécessairement ni précisément sur cette terre, dans des supplices partagés avec eux, mais bien dans la gloire céleste et sous le rapport de modèles à imiter. La lecture intégrale du passage ne permet point d'en douter³. Enfin, l'expression « parmi nous » ne s'applique, en bonne justice, qu'à la foule des martyrs mentionnée en dernier lieu, non pas à Pierre et à Paul eux-mêmes. Il se peut que Pierre et Paul soient, pour Clément, morts ensemble à Rome avec les autres chrétiens que Néron a fait périr. Mais ni le texte ni le contexte des chapitres V et

1) La comparaison de I Pet. IV, 1 avec Rom. VI. 6-7, est, de ce point de vue particulièrement instructive. Ce n'est là qu'un indice entre plusieurs autres.

2) Cf. v. g. J. Guiraud, *Questions d'hist. et d'arch. chrét.*, Paris, Lecoq, 1906, p. 229. Cet auteur aurait-il pu attribuer à ἑγγύς (I, Clem., V, 1), au lieu de la valeur temporelle qui seule ici lui convient, le sens local : « dans la même ville », s'il avait remarqué son opposition avec l'adjectif ἀρχαίων et sa détermination ultérieure par τῆς γενεᾶς ἡμῶν? Funk même n'hésite pas sur ce point particulier (*P. Apost.* 2, *in loc.*, Tübingae, MDCCCXI).

3) Ὑπόδειγμα (VI. 1) fait pendant à ὑπογραμμός (V, 7) et à la finale de V. I. D'autre part, κλέος ἔλαβεν (V. 6), avec εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη (V. 7), fait pendant à la finale de V. 4.

VI ne le disent, ni même ne permettent de l'inférer avec probabilité. Ce n'est donc pas un témoignage qu'il soit très sûr d'invoquer¹.

Reste à signaler une affirmation qui, sous la plume de M^{sr} D., pourrait particulièrement surprendre, si la malencontreuse théologie n'était venue, cette fois encore, gêner pour lui l'œuvre de la critique. Jésus tient par le fond de son être à la divinité : « L'essentiel de cette croyance, nous dit-on, est dans les âmes chrétiennes dès la première génération. Le Nouveau Testament la révèle depuis ses plus anciens livres jusqu'aux plus récents » (I. 42). Pour la foi plus ou moins confuse à la Trinité, « le commun des chrétiens au temps des apôtres en est à peu près exactement au même point que le commun des chrétiens d'à présent » (I. 43). Je sais bien que le commun des chrétiens d'aujourd'hui n'a pas sur ces matières des conceptions aussi expresses que celles des théologiens. Néanmoins je n'aurais jamais pensé que la croyance à la divinité foncière de Jésus, à son identité radicale de substance avec le Père, fût, même implicitement, dans l'esprit de ceux qui, les premiers, employèrent des formules analogues à celle des Actes II. 22, et de la Didaché IX. 2, ou de ceux qui rapportèrent au second évangéliste l'anecdote consignée en Marc X, 18 : Jésus ne veut pas qu'on l'appelle bon maître, parce que la qualité de bon ne convient strictement qu'à Dieu. Je n'insiste pas sur ce point, dont l'importance, pourtant, n'est pas minime ; mais ce serait être inexcusable que de poser pour le pédant en regard de qui l'est si peu².

La raideur engoncée de Costyllius n'est assurément pas son fait. Il possède, au contraire, toutes les belles souplesses de la plume et de l'esprit. Il excelle à envisager les aspects opposés de la vérité et à critiquer ses vues par des vues complémentaires³. Aussi lui est-il tout à fait

1) Avec Funk (*ibid.*), Albers (*op. cit.*, I, 26) reconnaît que « saint Clément ne nomme pas expressément l'endroit » du martyre de Pierre, « mais cela revient au même, poursuit-il, puisque, demeurant et écrivant à Rome, *Clément* ajoute : « Près de ces premiers hommes s'est adjoint... ». C'est jouer sur l'équivoque de *συνηθοίσθη*.

2) A ce propos, on notera combien M^{sr} D., malgré la nature de la matière qu'il traite, emploie relativement peu de ces expressions techniques et barbares dont la plupart des érudits ne se servent pas sans excès. Une exception est à faire pour le terme de « consignation ». L'auteur le prend, une seule fois, il est vrai, au sens d'onction faite en forme de croix. C'est le mot latin que, pour plus de brièveté, il a négligé de traduire.

3) *V. g.*, I, 141, 176 s.

impossible de ne pas manier souvent l'ironie. Saint Jérôme ' n'est pas seul à en faire les frais. Ce n'est pas habituellement l'ironie plutôt subjective des âmes que la vie a rendues amères. C'est surtout, c'est presque toujours l'ironie des choses elles-mêmes, telles qu'elles se révèlent aux esprits assez complets pour en percevoir les intimes contrastes. Je n'en citerai qu'un exemple. Il s'agit de la réponse d'Ambroise à ceux qui protestaient contre la spoliation des temples et du clergé païens : « il faut bien avouer, remarque l'auteur, qu'après tant de siècles on ressent une impression étrange en comparant ses arguments avec ceux de Symmaque, et en songeant aux bouches qui les reproduisent de nos jours, les uns et les autres, en un conflit semblable » (II. 635 s.). On devine ce qu'un ouvrage écrit de cette sorte peut présenter de suggestif, je ne dis pas relativement à ces questions abstruses dans lesquelles l'auteur s'est refusé à nous égarer et à nous perdre, mais par rapport à la psychologie complexe et nuancée de l'écrivain. Elle n'est pas sans appartenir aussi à l'histoire de l'Église.

L'œuvre présente de M^{sr} Duchesne est d'un charme fort distingué. Par sa clarté, sa belle ordonnance et tenue, sa modération, par le goût des réalités concrètes, la largeur de vues, la souplesse, finesse et causticité qu'elle révèle, elle apparaît bien, au total, telle qu'on pouvait l'attendre d'un très savant prélat romain, né français.

FIRMIN NICOLARDOT.

ABD-OU-L-BÉHA. — Les leçons de Saint-Jean-d'Acre, recueillies par Laura Clifford Barney, traduit du persan par Hippolyte Dreyfus. Un vol. petit in-8 de 416 pages. — Paris, E. Leroux, 1908.

Le Bâbisme, qui peut être considéré comme un essai de réforme islamique, s'est développé et répandu, malgré les violentes persécutions qu'il a subies; il compte aujourd'hui au moins 600.000 fidèles. Sous la direction de Béha-Oullah († 1892), la pensée universaliste de cette nouvelle religion s'est accentuée, au point qu'un nom nouveau a été donné à ce groupe religieux, celui de Béhaïsme. A la mort de Béha-Oullah, la communauté s'est divisée en deux, sous la direction de ses

1) Ou le sexe dévot, II, 106, 136, 248, 481, 530, 607 ; « le bon Zéphyrin », I, 312 ; Marc-Aurèle, I, 210, 292.

deux fils, Abbâs Efendi (appelé 'Abd-oul-Béha) et Mirza Mohammed 'Ali. Actuellement il y a trois sectes, issues du Bâbisme originel, dont la plus importante est celle à la tête de laquelle est placé 'Abd-oul-Béha.

Sous le titre de « Leçons de Saint-Jean-d'Acre », nous avons, revêtant la forme de la conversation, un aperçu et un résumé de l'enseignement de 'Abd-oul-Béha ; ce sont des propos de table, qui ne rappellent en rien les *Tischreden* de Luther, où la variété de la forme et de la vie correspondent à la variété du fond et de la pensée, mais ce sont bien des paroles de conversation courante, où tous les sujets sont abordés et où le peu de précision est le caractère le plus frappant.

En fait, toutes les questions religieuses, morales, philosophiques, scientifiques, sont traitées et résolues. Si vous ajoutez à cela l'éclectisme de la doctrine exposée, vous ne serez pas surpris du peu d'intérêt du recueil.

L'ouvrage est divisé en cinq parties. Dans la première partie l'auteur parle du rôle des prophètes dans l'évolution de l'humanité. Il parle de tous avec une égale sympathie : Abraham, Moïse, le Christ, Mohammed, mais il exalte surtout le Bâb et Béha-Oullah. Par des arguments rabbiniques, il établit que l'apparition du Bâb a été produite par le livre de Daniel, au chapitre 8 au verset 14 : les 2.300 jours (= années) de ce passage aboutissent à l'an 1844 de l'ère chrétienne, année de la manifestation du Bâb.

La deuxième partie traite de quelques points de la doctrine chrétienne : naissance miraculeuse du Christ, admise par l'auteur, baptême et miracles de Jésus, résurrection du Christ, interprétée d'une manière spirituelle et symbolique, trinité, expliquée symboliquement, etc. L'auteur use et abuse de l'interprétation allégorique.

La troisième partie est consacrée aux Pouvoirs et à la condition des Manifestations de Dieu. L'auteur y parle des cinq aspects de l'esprit (esprit végétal, animal, humain ; esprit céleste, qui est l'esprit de foi et la bonté de Dieu ; Saint-Esprit, ou cinquième esprit, intermédiaire entre Dieu et la créature), des trois états des manifestations de Dieu (l'état physique, l'état humain ou état de l'âme douée de raison, l'état d'apparition divine et de splendeur céleste), des cycles prophétiques (nous sommes dans le cycle qui a commencé avec Adam et dont la Manifestation universelle est Béha-Oullah), etc.

La quatrième partie traite de l'origine, des pouvoirs et de la condition de l'homme. Tous les problèmes de l'anthropologie, du monde

animal et du monde spirituel y sont examinés : modification des espèces, éternité du monde, origine de l'homme, différences entre l'homme et l'animal, relations entre Dieu et la créature, provenance des âmes, différences entre l'esprit, l'âme et la raison, immortalité de l'esprit, vie éternelle conçue d'une façon spiritualiste, influence des étoiles, libre-arbitre, guérison par les moyens spirituels et matériels, etc.

Enfin dans la cinquième partie l'auteur examine diverses questions : non-existence du mal, comment traiter les criminels, réalité du monde extérieur, etc.

On ne saurait refuser à 'Abd-Oullah de la largeur d'esprit, des connaissances étendues, et l'attrait de la sympathie personnelle qu'il exerce. Mais on chercherait en vain dans les propos recueillis de sa bouche et sténographiés une pensée systématiquement exposée et coordonnée. Il y a dans cette parole abondante, et qui n'est jamais à court, je ne sais quoi de flou et de déconcertant ; le lecteur, que telle pensée heureusement exprimée enflamme par son élévation, voudrait trouver dans ce livre un ensemble d'idées et de sentiments rigoureusement enchaînés et déduits de principes clairs, précis et féconds !

En se plaçant au point de vue de l'Islam, on a l'impression d'en être extrêmement éloigné. Il serait par suite intéressant de rechercher dans les idées religieuses et morales de 'Abd-oul-Béha la part d'influence qu'il y aurait lieu d'attribuer au Christianisme.

E. MONTET.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

GRENFELL ET HUNT. — **Fragment of an uncanonical Gospel from Oxyrhynchus** (*Egypt Exploration Fund; Graeco-Roman Branch*). Oxford, Trowde, 1908; in-8, 22 pages. — Édition du fragment évangélique, déjà célèbre, où Jésus apparaît discutant de la vraie « pureté » avec un prêtre pharisien, dans le temple. Il serait superflu de vanter le soin des éditeurs et l'érudition de leur commentaire. On sait que, pour le fond, ce récit non canonique ressemble à la querelle sur l'ablution des mains, dans MARC, VII, 1-23, mais il est loin d'en avoir la simple originalité. Il ne présente pas d'indices caractéristiques qui permettent de le rattacher, avec quelque vraisemblance, à un apocryphe déjà connu, par exemple l'Évangile des Hébreux ou l'Évangile des Égyptiens. On a déjà passablement discuté sur la valeur des détails topographiques ou rituels qui y sont marqués avec une certaine affectation. La précision de ces détails est plus apparente que réelle, et les savants éditeurs ont probablement raison de considérer l'ensemble comme purement apocryphe, bien que l'évangile auquel appartenait ce fragment ait dû être écrit à une date relativement ancienne, vers le milieu du second siècle.

ALFRED LOISY.

F. NICOLARDOT. — **La composition du livre d'Habacuc**. Paris, Fischbacher, 1908; gr. in-8, 99 pages. — Très intéressante étude sur l'origine et la composition du livret attribué au prophète Habacuc. M. N. y reconnaît quatre morceaux distincts : deux oracles, qui forment la partie centrale, l'un, vers 604, annonçant la venue des Chaldéens (I, 5-10, 14-17), l'autre vers 550, prédisant le châtiment aux mêmes Chaldéens (II, 5-17); et deux psaumes postexiliens, l'un au commencement (I, 2-4, 13; II, 4), et l'autre à la fin du recueil (III). Le tout aurait été ajusté par un travail rédactionnel assez minutieux. Sauf en quelques détails, cette analyse paraît très vraisemblable et les conclusions d'ensemble sur les quatre morceaux principaux sont même bien près d'être certaines. Je n'oserais pas en dire autant des conjectures de M. N. sur le travail du rédacteur, auquel il prête peut-être un peu trop de réflexions et surtout de finesse. La dislocation du premier psaume pourrait bien être accidentelle, et le rajustage de cette pièce au premier oracle n'être pas du compilateur qui a d'abord encadré les deux oracles entre les deux psaumes. M. N. lui-même prévoit que si ses conclusions doivent être améliorées, ce sera par des hypothèses un peu plus complexes. Je suis entièrement de son avis.

A. L.

D^r PAUL RODET. — **Le culte des sources thermales à l'époque gallo-romaine.** Paris, E. Leroux. 67 pages. — Le sujet abordé par M. le D^r Paul Rodet est un des plus intéressants parmi tous ceux que comporte l'histoire des cultes gallo-romains. Alexandre Bertrand a depuis longtemps montré quelle avait été parmi les habitants de la Gaule la popularité du culte des sources. M. Rodet n'examine pas la question dans son ensemble, il a borné ses investigations au culte des seules source thermales, et il s'est préoccupé plus particulièrement du dieu Borvo, en qui il voit la divinité thermique par excellence. Quelques pages ont été aussi consacrées par lui à Damona, Grannus, Sirona, Neptune, Apollon, qui sans être des divinités spécifiquement et purement thermales, ont eu parfois cependant dans leurs attributions la protection des sources chaudes ou minérales. L'opuscule se termine par l'énumération des dieux et des déesse topiques, dans lesquels on peut reconnaître des divinités plus ou moins thermales, tels que Luxovius (Luxeuil), Nerius (Nèris les Bains), Ilixo (Luchon), etc. — L'étude de M. P. Rodet ne sera pas sans rendre quelque service aux érudits ; on y trouve réunis, rapprochés les uns des autres, la plupart des documents relatifs au sujet traité. Mais il conviendra d'appliquer à ces documents et aux commentaires qui les accompagnent une critique toujours en éveil et même défiante. Les erreurs sont en effet nombreuses dans l'opuscule de M. Rodet ; quelques-unes dénotent une inexpérience, au moins imprévue. Par exemple une dédicace à Apollo Grannus Amarcolitanus est dite avoir été trouvée en Suède (p. 28 et 29) ; M. Rodet prétend que les surnoms divins *Berecinthia* (Minerve), *Anicetus* (Apollon), *Culminalis*, *Solutorius*, *Olbius*, *Dolichenus*, *Heliopolitanus* (Jupiter) sont des surnoms gaulois (*sic*) ! (p. 39 et 40). La dédicace bien connue *Jovi Sabasio* découverte à Vichy est lue *Jovi Salasio*, et *Salasius* est « le nom du dieu local, qui devait être le surnom de Jupiter ». Pour de nombreux textes, aucune référence précise n'est indiquée et il est impossible de les vérifier (p. 48, p. 50, p. 52, 53 et suiv.). *Caelestis* est une divinité topique de la Galice (p. 56).

Donc sujet par lui-même intéressant ; beaucoup de bonne volonté de la part de l'auteur ; mais en même temps une inexpérience indéniable et des erreurs très graves : ainsi se résume l'impression que nous avons gardée de l'opuscule de M. P. Rodet.

J. TOUTAIN.

HUGO GREESMANN. — **Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament.** Religionsgeschichtliche Volksbücher, III. Reihe, 10. Heft. Une brochure in-8° de 48 pages. — Tubingue, Mohr (Paul Siebeck), 1908. Prix : 70 Pfg. — Les fouilles de Palestine méritent d'être connues du grand public, car elles ramènent à la lumière l'antiquité cananéenne et israélite. La découverte sensationnelle qui fixe l'attention des masses a manqué jusqu'ici ; mais les résultats sont autrement importants pour l'intelligence de la civilisation et

notamment des pratiques religieuses que la découverte d'une belle pièce d'orfèvrerie ou d'une statue enviée par les musées. Aussi faut-il remercier M. H. Gressmann d'avoir donné dans une collection populaire des indications claires et substantielles sur les résultats remarquables et trop peu connus obtenus depuis une vingtaine d'années grâce surtout au labeur patient et méthodique du *Palestine Exploration Fund*. L'auteur envisage la civilisation palestinienne comme une civilisation mixte dont les éléments ont été empruntés partie aux Babyloniens, partie aux Egyptiens. Ainsi, la littérature d'Israël, en ce qui concerne les hymnes, les mythes, les légendes et le style de chancellerie, a reçu une forte impulsion de Babylonie, tandis que pour les contes, la philosophie, les oracles, elle aurait subi l'influence de l'Egypte. Le culte public d'Israël serait en rapport étroit avec les conceptions et les rites babyloniens, tandis que le culte privé populaire, la magie, les pratiques superstitieuses dépendraient de la religion égyptienne. Ces définitions qui, en raccourci, prennent un caractère trop absolu, ne sont données que comme résultat probable des recherches actuellement engagées de toute part. Suivant qu'elles se vérifieront plus ou moins, on jugera du degré d'originalité qu'il convient de concéder aux Cananéens ou aux Israélites.

Le savant auteur met au point, en passant, les conjectures de M. Hrozný touchant le soi-disant monothéisme relevé dans une lettre en écriture cunéiforme (xiv^e siècle av. J.-C.) et adressée à Ichtarwachur, probablement le roi de Ta'annak où cet écrit a été trouvé. Vers la fin de la brochure, la digression sur le Cachet d'« Elichama fils de Gedalyahou » est à biffer entièrement par la raison que ce cachet sur lequel on a échafaudé déjà bien des conjectures est un faux comme il est indiqué ci-après dans la chronique au paragraphe « Découvertes ».

RENÉ DUSSAUD.

L. DE BEYLIÉ. — **La Kalaa des Beni-Hammad**. Une capitale berbère de l'Afrique du nord au xi^e siècle. Un vol. gr. in-8° de 124 pages, 30 planches et 88 figures. Paris, Leroux, 1909. — Les fouilles du général de Beylié dans la citadelle des Beni-Hammad près de Bougie ont notamment porté sur la mosquée. Le minaret encore debout est en pierre et à base carrée comme les minarets syriens. La mosquée se compose d'une cour et d'une vaste salle rectangulaire à colonnades munie d'une maqsoura. L'intérêt de ces constructions tient à la date à peu près certaine, la seconde moitié du xi^e siècle, qu'on peut leur assigner. La publication précise et abondamment illustrée du général de Beylié ne laisse dans l'ombre aucun détail.

R. D.

J. HASTINGS. — **A Dictionary of Christ and the Gospels**. (Vol. I : Aaron-Knowledge ; vol. II : Labour-Zion). 1906 et 1908, Edimbourg. T. T. Clark. 2 vol. 8 de xii + 936 et xiv + 912 p. — Bien que ce manuel ne nous soit pas parvenu

encore, nous ne voulons pas en laisser ignorer la publication à nos lecteurs. Nul doute que ce nouveau produit de l'inlassable activité de M. Hastings ne rende des services analogues à ceux que déjà le Dictionnaire de la Bible et bientôt l'*Encyclopædia of Religion and Ethics* sont appelés à rendre aux savants et au grand public. Le Dictionnaire du Christ comprend 1.800 grandes pages à double colonne. Les 250 collaborateurs auxquels a fait appel M. Hastings, collaborateurs qui, à une dizaine d'exceptions près, ont été choisis parmi les savants de langue anglaise, ont à peu près épuisé la série des questions exégétiques ou historiques soulevées par la critique des livres du Nouveau Testament. L'histoire postérieure du Christ et des doctrines christologiques est moins complètement traitée.

P. ALPHANDÉRY.

F. Tocco. — **Studii Francescani.** — Naples, Fr. Perella, 1909. 1 vol. in-12 de vi-558 pages. — L'éminent professeur de Florence a réuni en ce volume plusieurs articles qu'on eût fort regretté, pour peu qu'on s'intéresse aux études médiévales, de voir rester disséminés dans les revues et les bulletins scientifiques. Ces études franciscaines se rapportent surtout à deux périodes de l'histoire de l'ordre : vie de saint François (étude des sources, nos 1, 2, 3 ; étude du livre de P. Sabatier, n° 5, art. déjà publiés dans l'*Archivio storico italiano*) et conflit entre spirituels et conventuels aux ^{xiii}^e et ^{xiv}^e siècles. (Sur les Béguines d'Italie, n° 10 ; Fraticelles ou ermites de Célestin, n° 11 ; Un procès contre Louis de Durazoz, n° 13 ; Nouveaux documents et publications de Fr. Ehrle sur le mouvement franciscain du ^{xiv}^e siècle, n° 14 ; L'hérésie des Fraticelles suivi de documents inédits, n° 15). Ce dernier mémoire, de beaucoup le plus considérable et dont les conclusions sont en majeure partie originales, avait paru dans les *Rendiconti* des *Lincei*. M. Tocco a joint à ces deux séries un article sur le Fr. Elie de Cortone du Dr Lempp, une étude, extraite du « Giornale Dantesco », des premiers temps franciscains à propos des vv. 88-89, ch. XI du *Paradis*, un article sur l'Évangile éternel qui sera joint utilement à l'excellent ouvrage de M. F. T. sur l'*Eresia nel medio evo*, une notule sur deux opuscules d'Arnaud de Villeneuve, *Tractatus de caritate* et *Lectio narbonensis*, enfin une très éloquente conférence sur l'*Idéal franciscain* prononcée à Assise le 9 avril 1906 et d'abord publiée dans la *Rassegna nazionale*.

P. A.

FR. WILHELM. — **Deutsche Legenden und Legendare.** Texte und Untersuchungen zu ihrer Geschichte im Mittelalter. Leipzig, Hinrichs. 1907. 1 vol. in-8 de xvi-284 + 57 pages de documents. — M. W. explique, dans la préface de son beau livre, pourquoi il a cru devoir donner à cette série d'études sur la légende de saint Thomas un titre aussi compréhensif. C'est que réellement de cette enquête sur une seule famille de traditions hagiographiques se dégagent des remarques valables pour la plupart des légendaires allemands contemporains. D'ailleurs la légende de l'« apôtre des Indes » est étonnamment

souple et s'adapte à des formes religieuses bien diverses. Le premier chapitre de M. W. rappelle l'évolution de cette légende à partir d'Abdias, puisque des Actes gnostiques de saint Thomas il n'est pas trace en Occident. Il la poursuit dans les anciens « passionalia » allemands, dans l'histoire apostolique de Munich, Cgm. 361, dans Cgm. 16, la traduction alsacienne de Jacobus de Voragine, le Légendaire de Herman de Fritzlar, le Passionale de Wenzel — et à propos de ces deux derniers textes les études de M. W. dépassent et laissent presque de côté la tradition relative à saint Thomas pour devenir une analyse de tout le document et de son résidu légendaire; on en peut dire autant du chapitre sur le Légendaire (Cgm. 257) de Bebenhausen, l'antique abbaye cistercienne, document qui, avec le H. v. Fr. et le Wp. forme la triple origine de la légende allemande sur l'apôtre Thomas.

P. A.

A. SCHALCK DE LA FAVERIE. — **Les premiers interprètes de la pensée américaine.** Essai d'histoire et de littérature sur l'évolution du puritanisme aux États-Unis. Paris, Sansot, 1909. 1 vol. in-12 de 366 pages. — Ce livre fournit un intéressant essai de systématisation appliquée à l'histoire morale des lettres aux États-Unis. — « Les premiers interprètes de la pensée américaine » — et par là M. S. de la F. entend non seulement Cotton Mather, l'auteur des *Magnalia Christi americana*, véritable épopée puritaine, ou Benjamin Franklin, théoricien du puritanisme pratique, mais encore Washington Irving, Longfellow, Hawthorne, et même Emerson — ont été les continuateurs ou mieux les réalisateurs dans le domaine des idées et des formes de ce plan puritain qui se dessine au xvii^e siècle dans la vie religieuse des premiers colons, au xviii^e dans la résistance politique à l'Angleterre. Le développement de cette thèse qui explique beaucoup et souvent rétrécit un peu — c'est le cas pour Emerson — est constamment intéressant : parfois il touche au jeu d'esprit : ainsi lorsque M. S. de la F. recherche l'élément proprement puritain de la fantaisie d'Hawthorne. Passe pour *The Scarlet Letter*, mais *The House of the seven Gables* ne décèle que faiblement les traces d'une discipline morale bien cohérente.

P. A.

G. F. BLACK. — **A Gypsy Bibliography.** Provisional issue, printed privately for the members of the Gypsy Lore Society Liverpool, Constable, 1909. 1 vol. 8° de iv-139 pages. — La « Gypsy Lore Society » publie cette bibliographie à titre d'essai. Elle demande à tous les spécialistes qui liront ce catalogue d'y consigner le résultat de leur propre expérience — et d'en faire ensuite profiter l'ensemble des folkloristes : ils n'auront qu'à communiquer leur exemplaire corrigé à l'éditeur qui centralisera les corrections en vue d'une édition ultérieure. Pour ce faire, cette bibliographie, qui déjà comporte 139 pages avec une moyenne de douze livres mentionnés par page, est imprimée avec de très grandes marges et seulement au recto. On ne peut que souhaiter plein succès

à cette tentative assez hardie de collaboration illimitée s'appliquant à un canton très défini du travail folklorique. Sans doute M. G. F. Black, l'ingénieux organisateur de cette entreprise scientifique, une fois qu'il tiendra en main les matériaux ainsi sollicités, y introduira les divisions logiques qui manquent dans cette « édition provisoire » et aussi y pratiquera un certain nombre d'élagages rendus nécessaires par la production hétéroclite si abondante en la matière : romans, poèmes, « variétés » de la presse quotidienne etc.

P. A.

G. RICHARD. — **La femme dans l'histoire**. Paris, O. Doin, 1909. 1 vol. in-12 de 465 pages. — Le livre de M. G. R. aborde plusieurs problèmes de sociologie religieuse et en propose des solutions intéressantes. Dans l'étude de l'évolution sociale de la femme, il reconnaît la nécessité — et la difficulté — de rendre compte du passage du matriarcat au patriarcat ; il l'explique par les modifications profondes des croyances religieuses sur lesquelles reposait le droit collectif, par l'apparition du culte des morts au milieu des populations qui professaient le totémisme ou une forme inférieure de l'animisme. Le sacerdoce maniste modifia la constitution de la responsabilité collective du clan et l'organisation correspondante de la parenté. M. R. montre avec Codrington (*The Melanesians*) la diminution du rôle des femmes dans l'ordre religieux jusqu'au stade patriarcal pur. M. R. examine aussi (p. 433 et suiv.) la théorie qui explique l'inviolabilité de la femme dans le clan exogamique par le tabou sexuel qui lui-même procéderait de la communion totémique : il conclut à l'insuffisance des fondements ethnographiques de cette théorie et se refuse à réduire la morale sexuelle primitive à un système d'interdictions rituelles.

P. A.

BERTRAND RUSSELL. — **La Philosophie de Leibniz**, traduit de l'anglais par Jean et Renée Ray ; 1 vol. in-8 de xvi-233 pages. — Félix Alcan, Paris, 1908. — Cet exposé critique de la philosophie de Leibniz, qui date de 1900 et qu'une traduction fidèle nous présente maintenant, est l'œuvre d'un mathématicien et d'un logicien, et ne prétend pas s'adresser à l'historien ni au psychologue. M. Russell soutient que la métaphysique de Leibniz est fondée sur la logique, telle qu'on la trouve développée dans les Lettres à Arnauld et le Discours de Métaphysique. Cette interprétation reçoit un nouvel appui dans les deux livres plus récents de M. L. Couturat : « La Logique de Leibniz » (1901) et « Opuscules et Fragments inédits de Leibniz » (1903).

M. Russell fait peu de cas de la philosophie religieuse et morale du grand éclectique. « Une philosophie de la substance, dit-il, doit être soit un monisme soit un monadisme. Or un monisme est nécessairement un panthéisme, et un monadisme, s'il est logique, est aussi nécessairement un athéisme » (p. 192, 208). D'autre part, suivant notre interprète, « la morale que Leibniz était fondé

à avoir, était très analogue à celle de Spinoza ; mais Leibniz recula devant les conséquences de ses propres idées, et se réfugia dans une perpétuelle réédition de phrases édifiantes. Il préféra soutenir le péché et l'enfer, et rester, pour tout ce qui concernait l'Église, le champion de l'ignorance et de l'obscurantisme. C'est pourquoi les meilleures parties de sa philosophie sont les plus abstraites, tandis que les plus mauvaises sont celles qui concernent le plus directement la vie humaine » (p. 226). On voit que la logique de M. Russell est fort intransigente et quelque peu sommaire.

H. NORRERO.

CHRONIQUE

DÉCOUVERTES

L'homme quaternaire et les non-civilisés. — On s'accorde à reconnaître que la simple fantaisie n'a pas suffi pour pousser l'homme préhistorique à décorer certains objets en os, ou les murs des grottes, de figures diverses. Parmi ces dessins on avait déjà remarqué des représentations certainement humaines quant au corps, mais manifestement animales quant à la face. Était-ce inhabileté du graveur ou bien cela correspondait-il à quelque chose de réel et, dans ce cas, que devait-on admettre ? La question vient d'être résolue par la découverte d'un soi-disant « bâton de commandement » — ou mieux, bâton magique — faite, au mois d'août 1908, par M. Bourrinet à Teyjat (Dordogne) ¹. C'est un bois de cerf élaphe couvert de fines gravures dont trois représentent, à n'en pas douter, des hommes affublés de la dépouille d'un animal à cornes — antilope, probablement, — la peau de bête à longs poils les recouvrant jusqu'à la ceinture. La comparaison, dès lors, s'impose avec les danses magiques que pratiquent encore certains non-civilisés dans le but de faciliter la prise du gibier ou d'assurer sa multiplication (cf. *RHR*, 1908, II, p. 171 et suiv.). Il en résulte la certitude que l'homme préhistorique des époques du mammouth et du renne possédait des pratiques magiques que M. Salomon Reinach a définies « une religion très grossière, ayant pour unique objet la conquête de la nourriture quotidienne » ².

Temple funéraire de la pyramide de Mykérinos, à Memphis. — M. Seymour de Ricci (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1908, p. 806 et suiv.) annonce une importante découverte que vient de faire M. Reisner, fouillant pour l'Université de Harvard et le Musée de Boston. « Depuis les belles fouilles de M. Borchardt à Abousir nous savons qu'une pyramide royale de la quatrième ou de la cinquième dynastie se composait de trois parties distinctes : la pyramide proprement dite, un temple situé au pied même du monument, sur sa face orientale, et enfin, à quelques centaines de mètres plus à l'est, un deuxième temple situé dans la vallée, que l'on peut appeler « temple de la vallée », par opposition avec le premier qui se trouve toujours sur le plateau. Les deux

1) Capitan, Breuil, Bourrinet et Peyrony, *Observations sur un bâton de commandement*, dans *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1909, p. 62-76.

2) *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 135.

temples étaient reliés par une chaussée. Cette conception de la « pyramide en trois parties » permet enfin de donner un nom au célèbre temple de granit situé à côté du Sphinx. Comme le prouvent les admirables statues de Khéphren qui y furent découvertes par Mariette, c'est le « temple de la vallée » dépendant de la deuxième pyramide. »

Les fouilles de M. Reisner ont mis au jour un temple semblable, dépendant de la pyramide de Mykérinos, mais moins somptueux puisqu'en briques crues. Il a fourni quatre statues royales en albâtre représentant Mykérinos assis. Les têtes bien conservées sont remarquables d'exécution. En même temps, on a trouvé quatre groupes en pierre schisteuse de trois personnages chaque : la déesse Hathor aux cornes de vache, le roi Mykérinos et un nome de l'Égypte. « Voilà une découverte, conclut M. S. de Ricci, comme il n'en avait pas été fait depuis longtemps autour des Pyramides. »

Fouilles d'Eléphantine. — L'intérêt qui s'attache à la mission de M. Clermont-Ganneau sur le site d'Eléphantine est trop grand pour que nous ne relevions pas dans le discours de M. Babelon, prononcé dans la séance publique annuelle de l'Académie des Inscriptions, le résumé des découvertes accomplies pendant les deux premières campagnes : « Il s'agissait de fixer sur le terrain l'emplacement du quartier réservé à ces adorateurs de Jéhovah et celui du temple où, au grand étonnement de certaines écoles exégétiques, nous les voyons rendre, de leur aveu même, un culte en règle à leur dieu national. Notre confrère a réussi à résoudre le premier point du problème. Le quartier juif retrouvé par lui, après de longs tâtonnements, lui a livré, sous la forme d'une grande quantité d'ostraca écrits en araméen, une partie de la correspondance journalière et familière de ces déracinés de Palestine transplantés, avant la conquête de Cambyse, en terre égyptienne, sur la frontière de Nubie, à quelques minutes du tropique. Le second point, le point capital, celui de la position occupée par le temple dans le quartier juif, M. Clermont-Ganneau a bon espoir de le résoudre dans la prochaine campagne : le déblaiement de ce sanctuaire nous ménage, sans doute, plus d'une surprise. Cette découverte est si essentielle que je ne vous parle pas des autres trouvailles que notre confrère a faites à Eléphantine et qui ressortissent d'une façon plus générale à l'archéologie égyptienne : monuments épigraphiques, stèles, statues royales et sacerdotales, deux grandes salles encore inviolées du *Khnoubeum* qui ont fourni une série de trente-cinq sarcophages contenant chacun la momie, somptueusement décorée, du béliet divin incarnant le dieu Khnoum qui était, à Eléphantine, ce qu'était le bœuf Apis dans le *Serapeum* de Memphis. Le tout, transporté à Paris, après le prélèvement d'usage au profit du Musée du Caire, va enrichir notablement nos collections du Louvre. » Il faut citer encore un fragment d'une réplique de la fameuse pierre de Rosette (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1908, p. 612-613).

Les journaux allemands annoncent que, dans la séance du 3 décembre 1908 de l'Académie de Berlin, M. Sachau a communiqué un nouveau papyrus provenant d'Eléphantine, contenant une liste de noms d'où il appert que la colonie israélite d'Eléphantine était une colonie militaire. Deux noms divins seraient mentionnés : le dieu Bethel et la déesse Anat-Bethel. Nous reviendrons sur ce document si curieux. — Signalons dans les *Kleine Texte* de Lietzmann, la publication par M. W. Staerk, sous le titre *Aramaeische Urkunden zur Geschichte des Judentums im VI und V Jahrh. vor Chr.* (Bonn, Marcus u. Weber, 1908), des textes d'Eléphantine publiés en 1907 par M. Sachau.

Les prêtres de Tebtynis. — Dans le second volume des papyrus de Tebtynis publiés par B. Grenfell, A. Hunt et Edgar Goodspeed, plusieurs textes ont trait à l'organisation sacerdotale. Nous empruntons à M. Th. Reinach (*Revue des Etudes grecques*, 1909, p. 62) l'intéressant résumé qui suit : « Le groupe de papyrus 291-315 se réfère tout entier aux affaires des prêtres de Tebtynis et de leur dieu-crocodile Soknebtunis, identifié à Saturne. Les prêtres en exercice sont répartis en cinq classes (298); on nous donne des détails sur leur budget et sur les fonctions et revenus de leur principal dignitaire, le *προφήτης*, qui achetait sa charge du gouvernement. Au lieu d'une subvention en argent, le temple avait reçu de l'État la ferme (sans doute à des conditions particulièrement avantageuses) de 500 et 1/4 aroures de terre royale (302). Les documents concernant la circoncision (291-3), l'enquête établissant la « pureté », l'aptitude et la descendance des candidats au sacerdoce sont d'un vif intérêt et présentent des analogies suggestives avec les lois juives. Le candidat doit fournir la preuve qu'il sait lire *ιερατικὰ καὶ αἰγύπτια γράμματα* ἐξ ἧς οἱ *ιερογραμματεῖς* προήενχαν βίβλου *ιερατικῆς*, conformément à un *ὑπόμνημα* (du grand-prêtre d'Egypte ?). L'enfant du prêtre n'est admis à la circoncision que sur l'attestation confirmée par serment, de trois prêtres : d'ailleurs l'âge où se fait cette opération est très variable (7 ans, 11 ans). Parmi les redevances imposées aux prêtres, notez (307) la *δεκάτη μόσχων*, c'est-à-dire apparemment 10 0/0 sur le prix payé par le fidèle qui sacrifiait un veau. Le n° 308 est un reçu signé par un prêtre pour l'achat des 20.000 tiges de papyrus au fermier du mâquis (*ἄρυμῶν*). Le n° 315 jette un jour inquiétant sur la comptabilité de la congrégation de Soknebtunis : un supérieur avertit un prêtre comptable qu'un inspecteur des finances va passer, c'est un homme très sec (*ὁ γὰρ ἄνθρωπος λίαν ἐστὶν αὐστηρός*); mieux vaut ne pas le voir en personne : « mais ne t'inquiète pas, j'arrangerai ton affaire. » En passant, et comme sans y toucher, le bon apôtre prie son correspondant de lui acheter six robes de toile (?), deux manteaux et divers petits objets. »

Un « hieron asylon » au Fayoum. — M. Gustave Lefebvre, inspecteur du service des antiquités d'Egypte, a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1908, p. 772-782) un décret conférant l'*asylia* au temple de Théadelphie du nome Arsinoïte. Les prêtres « de Pnéphérôs, le dieu grand,

crocodile, adoré à Théadelphie » avaient imploré pour leur temple, dit le texte, « la confirmation officielle du droit d'asile, afin d'en accroître l'importance et, par ce moyen, d'y pouvoir multiplier, en l'honneur des dieux, les cérémonies » religieuses, notamment « les sacrifices, les libations et l'entretien des luminaires ». La reine Bérénice IV accorde la faveur demandée. Incidemment, M. Lefebvre émet l'avis que tout comme les *ἱερείαι* « laïques » du Serapeum, les prêtres des temples-asiles, du moins ceux de Théadelphie, étaient cloîtrés de vocation et ne pouvaient franchir les limites du sanctuaire. M. Lefebvre entreprend en ce moment des fouilles qui apporteront, il faut l'espérer, des précisions nouvelles.

Le cimetière juif de Tell el-Yahoudiyeh (Égypte). — M. Naville avait découvert en 1886 sur cet emplacement de l'antique Oniôn — où le juif Onias éleva, sous le règne de Ptolémée Philométor, un temple qui prétendit rivaliser avec celui de Jérusalem, — un cimetière juif identifié par quelques textes, notamment une dédicace au *Theos Hypsistos*. M. Seymour de Ricci, au cours d'une mission épigraphique en Égypte, a relevé (*Comptes rendus Acad. des Inscript.* 1908, p. 796 et suiv.) un texte nouveau qui date ces inscriptions du règne d'Auguste.

Les fouilles du commandant Cros à Telloh. — M. Léon Heuzey a communiqué à l'Académie des Inscriptions (*Comptes-rendus*, 1908, p. 808 et suiv.) une découverte remarquable de fragments sculptés, débris d'une stèle élevée par Goudéa sur une des terrasses du temple de Nin-Ghirsou, patron de la cité. M. Heuzey est parvenu à reconstituer les représentations suivantes :

1° L'image même de la stèle, arrondie au sommet et des deux côtés de laquelle s'alignent des armes sacrées et d'autres symboles dressés ;

2° Plusieurs figures de Goudéa, portant son nom sur le vêtement, avec le turban pour coiffure, comme insigne de son pouvoir, et, dans un exemple, avec une palme à la main ;

3° Une représentation unique jusqu'ici : la fabrication du char divin, dont les roues massives, renforcées tout autour par de fortes têtes de clous, mais encore inachevées, sont manœuvrées par des génies-forgerons ;

4° Une procession d'étendards, que surmontent de curieux symboles, grands oiseaux éployés, lions en marche portant sur leur dos le disque solaire ;

5° Défilés de captifs, la corde au cou, originaires sans doute de la ville d'Anshan, dans le pays d'Elam, prise et saccagée par Goudéa ;

6° Scène de la libation chaldéenne, à l'aide d'un vase sans anse, tenu des deux mains par le pied et versant son filet d'eau sur un arbuste sacré, planté dans un grand vase que supporte un autel à deux degrés.

Fouilles d'Assour. — Les fouilles allemandes pratiquées à Assour, parallèlement à celles de Babylone, ont mis au jour un double temple dédié au dieu

Nebo par Sin-šar-iškun, un des derniers rois assyriens¹. Le plan répond à celui du temple de Sargon à Khorsabad² et aussi au plan du temple de Anu-Adad dont M. W. Andrae vient de publier une description détaillée : *Der Anu-Adad-Tempel in Assur*. Le type du temple assyrien est ainsi fixé.

Fouilles de Jéricho. — L'hiver 1908 a vu réaliser le projet de M. Sellin, déjà connu par ses recherches à Ta'annak, d'explorer le tell qui conserve les ruines de l'antique Jéricho³. Les découvertes les plus notables sont celles du mur d'enceinte et de la citadelle constituée par une double muraille avec tours d'angle. La céramique de l'époque cananéenne est séparée de la céramique israélite par une couche de terre végétale, ce qui atteste la réalité du *hérem* ou interdiction dont la ville fut frappée après la conquête israélite. On peut dès lors faire le départ dans le livre de Josué entre l'événement historique et la légende.

Inscription sémitique de Gézer. — Voici la première inscription en caractères phéniciens qu'amènent au jour les fouilles poursuivies à Gézer depuis 1902. D'après le strate dans lequel elle a été trouvée, M. Macalister l'attribue au vi^e siècle av. J.-C. M. Lidzbarski⁴ juge avec raison l'aspect des caractères plus anciens. Voici la traduction donnée par le savant sémitisant :

« (1) Mois de la récolte des fruits. Mois (2) des semailles. Mois de l'herbe. (3) Mois de la récolte du lin. (4) Mois de la moisson de l'orge. (5) Mois de la moisson de tout (le reste ?). (6) Mois de la taille de la vigne. (7) Mois de la récolte des figes (?)... »

Nous n'insistons pas sur quelques graphies obscures. Le texte débute par le mois d'*Asiph* qu'*Exode*, XXXIV, 22, donne bien comme le premier mois de l'année. Entre le mois des semailles (vers novembre) et le mois de l'herbe (vers mars) manquent les mois d'hiver — ce n'est donc pas un calendrier. La pierre est brisée à la partie inférieure ; il manque peu de chose sur le bord de droite.

M. Lidzbarski pense que le texte a été gravé par un paysan pour son usage personnel. Nous risquerons une autre hypothèse fondée sur ce que l'inscription est palimpseste. On reconnaît sur les deux faces des traces d'écriture, effacées par grattage. Ne seraient-ce pas les restes d'un exercice de scribe ? Cela expliquerait la négligence de la gravure, certains traits séparatifs bizarres, telle lettre (*mim* de la 6^e ligne) mal posée. Le scribe novice se serait servi de cette tablette de calcaire comme nos modernes écoliers d'une ardoise. Quoi qu'il en

1) *Mitteil. der deutsch. Orient-Gesellschaft*, n° 38.

2) Perrot et Chipiez, *Hist. de l'art*, II, p. 437 : donné à tort comme le harem de Sargon.

3) *Mitteil. der deutsch. Orient-Gesellschaft*, n° 39.

4) *Palestine Expl. Fund. Quart. St.*, 1909, p. 26-29.

soit, voilà un des plus anciens textes sémitiques, remontant au moins au VIII^e siècle avant notre ère — sans qu'on puisse affirmer qu'il soit spécifiquement hébraïque.

Pseudo-figure de Yahvé. — Nous avons eu l'occasion de mentionner une représentation figurée de Yahvé identifié à Zeus (*RHR*, 1908, II, p. 312). Une autre représentation inspirée d'un modèle babylonien a eu récemment un succès de moins bon aloi. Publiée en 1906 par M. Dalman, elle fournit à M. Fr. Jeremias un appui à sa théorie astrale : l'arche d'alliance serait une barque astrale identique aux barques divines égypto-babyloniennes. Malheureusement, l'objet est faux, comme vient de le démontrer le P. Vincent (*Revue Biblique*, 1909, p. 121-127).

L'autel minéen de Délos. — La dédicace bilingue gréco-minéenne publiée par M. Clermont-Ganneau (cf. *RHR*, 1908, II, p. 442) soulevait une question fort embarrassante pour ceux qui rejetaient à une très haute époque les textes minéens. MM. Hommel et O. Weber (*Oriental. Literaturzeitung*, 1909, p. 59 et suiv.), cherchent à éluder la difficulté en supposant que sur l'autel de Délos le texte sud-arabe n'est pas contemporain du texte grec (I^{er} siècle avant notre ère). C'est là une solution désespérée à laquelle on ne peut souscrire. M. Hommel l'appuie de combinaisons mythologiques inattendues : Latone et Apollon seraient des divinités venues de l'Arabie méridionale avec le commerce de l'encens. Le savant professeur de Munich reconnaît la première dans *al-Lāt* (sud-arabe : *Latdn*) et le second dans le dieu *Hobal* qui, d'autre part, ne serait autre qu'Abel. M. Hommel affirme être « pleinement convaincu de la portée de cette découverte. »

Fouilles du P. Delattre à Carthage. — Elles ont porté en 1908 sur la partie méridionale de la colline de Bordj-Djedid et ont amené la découverte de sépultures puniques, d'un aqueduc et de thermes. Sous les constructions romaines, un puits funéraire de l'époque précédente conduisait, à une profondeur de quatre mètres dans une chambre à deux auges. Au fond de l'auge de droite, une excavation renfermait des ossements calcinés que l'on croit avoir été placés dans un cercueil de bois. Il n'est pas dit si cette auge de droite contenait un autre squelette non calciné et l'on ne peut, par suite, juger jusqu'à quel point est fondée l'intéressante remarque du P. Delattre : « Nous avons constaté plusieurs fois, dans la nécropole de Sainte-Monique, l'existence d'un ossuaire encastré au fond de l'auge préparée pour recevoir le cadavre. Je ne serais pas éloigné de croire que les Carthaginois si superstitieux prétendaient assurer ainsi au mort la sécurité dans sa tombe. Peut-être même les ossements calcinés, ainsi placés sous des corps qui n'avaient pas passé par le feu, étaient-ils les restes de quelque victime humaine sacrifiée à Moloch ? » Parmi les menus objets trouvés dans ces tombes, il faut signaler une lamelle d'argent dont un

dessin est donné, « haute de 0^m,044 et large de 0^m,032, toute remplie de figures empruntées à l'art et à la religion égyptienne ; globe ailé, série d'uraeus, vase placé sur un autel. » En réalité, nous avons là représenté un *naos* punique à la mode égyptienne avec frise d'uraeus surmontée du disque ailé. Au centre du *naos* apparaît la représentation, peut-être bétylique, de la divinité accostée de deux sphinx schématisés. Signalons encore sur une lampe romaine les bustes d'Isis et d'Hermanubis (*Comptes rendus Acad. des Inscript.*, 1908, p. 592-601).

Art chrétien d'Asie Mineure. — Les recherches de M. Ramsay et, plus encore, les conjectures brillantes de M. Strzygowsky ont suscité d'intéressantes découvertes archéologiques dans un domaine assez négligé jusque-là. Le voyage de Miss G. Lowthian Bell et les relevés du P. Jerphanion ont montré récemment combien l'Asie Mineure avait été peu explorée au point de vue des antiquités chrétiennes. La mission confiée à M. Hans Rott, sur la fondation Cunitz de Strasbourg, a été également fertile en découvertes que le jeune explorateur publie sous le titre de *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien* (1 vol. de xiv-393 pages, avec carte, fig. et planches, Leipzig, Dieterich, 1908). Les monuments chrétiens, relevés en collaboration avec M. K. Michel, s'étagent depuis le v^e siècle jusqu'au viii^e et prennent un intérêt particulier grâce aux fresques et aux inscriptions qui les décorent.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Le savant folkloriste, M. Emmanuel Cosquin, a repris dans la *Revue Biblique*, 1909 (p. 7-49), l'étude du prologue-cadre des Mille et une Nuits comparé au Livre d'Esther. Il repousse l'idée de M. de Goeje, adoptée par Kuenen, Auguste Müller, Karl Dyroff, qui établissait une parenté entre les deux ouvrages et faisait d'Esther un dédoublement de Shéhérazade. M. de Goeje supposait que le prototype était une légende perse. M. Cosquin retrouve dans le prologue-cadre trois récits indépendants cousus bout à bout. Le premier est l'histoire du mari, désespéré de la trahison de sa femme, qui recouvre la joie et la santé en voyant un haut personnage aussi malheureux que lui. Le second est l'histoire d'un être surhumain dont la femme ou la captive déjoue la surveillance jalouse. Le troisième, enfin, est l'artifice par lequel une habile conteuse échappe à un danger. M. Cosquin, avec une richesse remarquable d'arguments, aboutit à cette conclusion que ces trois récits sont originaires de l'Inde.

— Le passage où Hérodote, III, 8, mentionne les divinités des Arabes, *Orotal* (ou *Orotalt*) et *Alilat*¹ qu'il identifie respectivement à Dionysos et à Urania, n'est pas encore élucidé, tout ou moins en ce qui concerne *Orotal* dont les textes sémitiques n'offrent pas de prototype certain. M. Lidzbarski (*Theol. Literaturzeitung*, 1909, p. 134-135) corrige d'abord OPOTAAT en OPOTAN qu'il ne considère pas comme une forme à l'accusatif, mais comme la transcription du nom *Roudâ'oun* ou *Roudân* que fournissent les textes arabes et les inscriptions palmyréniennes et safaitiques. Cet Orotan-Dionysos serait encore Dusrès, car ce dernier porte le nom de 'A'ara dans quelques inscriptions nabatéennes. 'A'ara serait dérivé de Orotan par métathèse et influence araméenne. Le rapprochement onomastique entre Orotan et Roudân est certainement le meilleur qui ait été proposé jusqu'ici. La conclusion mythologique à en tirer serait importante parce que Orotan (correspondant, en réalité, au palmyrénien ארצו, car Roudân ou Roudâ est une déesse ; de même qu'on a le dieu 'Aziz à côté de la déesse al-'Ouzza) ne serait qu'une forme du dieu sabéen 'Athtar. Nous croyons avoir démontré, en effet, que 'Athtar (identifié à la planète Vénus) se dédoublait en 'Aziz et en Arsou (l'Orotan de M. Lidzbarski) ; de même que Allât (identifiée également à la planète Vénus) se décomposait en al-'Ouzza et en Roudâ (étoile du matin et étoile du soir). Toutefois, avant d'adopter l'ingénieuse conjecture de M. Lidzbarski et d'en tirer des conclusions, il faudra en attendre la confirmation.

— Dans le 42^e fascicule du *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (*Sacrificium-Sculptura*), M. Toutain termine l'article sur le sacrifice en signalant les théories récentes qui essaient d'en expliquer le mécanisme. Peut-être eût-il fallu marquer plus nettement le progrès accompli depuis Robertson Smith, progrès notable puisqu'il permet de comprendre le rituel sacrificiel sans avoir recours au totémisme. M. Cuq traite l'article *Sacrilegium* ; M. Hild, *Saeculares ludi*, *Saeculum*, *Sagmina*, *Salii*, *Salus*, *Saturnalia*, *Saturnus*² ; M. Séchan, *Saltatio* et notamment les danses religieuses ; M. Cahen, *Sarcophagus*³ ; M. Nicole, *Satyri*, *Sileni*.

1) Dans Hérodote, I, 131, on lit *Alitta* qui paraît contaminé par le nom voisin de *Mylitta*. Je crois qu'il ne faut pas maintenir *Alilat*, mais corriger dans l'un et l'autre cas en *Allat*.

2) La description du culte de Saturne en Afrique manque de précision. Que signifie : « le disque, la lune, l'étoile qui rappellent Baal » ? L'expression *Baal-Moloch* pour désigner le grand dieu de Carthage est défectueuse et ne répond à rien de réel, c'est *Baal-Hammon* qu'il faut lire. On ne voit pas sur quoi s'appuie le savant auteur pour distinguer le Saturne frugifère africain de *Baal-Hammon*. Il n'est fait aucune mention du caractère solaire du dieu sans lequel maints détails restent inexpliqués, notamment les titres *Saturnus maximus*, *Saturnus senex* (omis dans l'article) auxquels doit correspondre un *Saturnus puer*. Ce sont ces trois aspects du Saturne africain que figure la stèle d'el-Kantara ; cf. nos *Notes de mythologie syrienne*, p. 171.

3) Il n'est pas exact de dire que le sarcophage ou *larnax* ne se rencontre en

— Dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, premier fasc. de 1909, M. Richard Wünsch dans un article intitulé *Deisidaimoniaka*, étudie avec une compétence spéciale quelques manifestations de superstition antique : un passage magique de l'Odyssée d'après la variante d'un papyrus d'Oxyrhynchus ; une bague magique ; une intaille où il propose de reconnaître la représentation d'*Ἐρῶρας* ; une inscription sur lamelle d'argent ayant servi d'amulette ; une représentation d'Aion ; quatre *tabellae defixionis* sur lamelle de plomb. — M. Albert Hellwig traite des moyens employés chez divers peuples, notamment en pays germaniques, pour se dérober au châtement divin qu'entraîne le parjure (*mystische Meineidzeremonien*). L'auteur souhaite qu'en Allemagne, où l'usage est très répandu de déférer le serment, la jeunesse soit prémunie contre cette déplorable superstition qui fausse encore, à un degré surprenant, le cours de la justice. — M. Alf. von Domaszewski étudie la voie triomphale dans sa traversée du Champ de Mars à Rome en s'appuyant sur les récentes recherches de topographie romaine dues à M. Huelsen. Dans le relief du Louvre (S. Reinach, *Répertoire*, I, p. 110) figurant les cérémonies du census et de la lustration du peuple en armes, M. von D. reconnaît Mars au premier plan, tandis que celui qui verse la libation ne serait autre que le premier censeur de 115 av. J.-C., Domitius, qui aurait élevé et dédié le temple de Neptune. — Le missionnaire B. Gutmann, de l'Est-africain allemand, décrit les lieux de sacrifice des Wadschagga et signale notamment la coutume de choisir, pour sacrificateurs aux mânes, les hommes les plus âgés du district. — M. W. Soltau croit que la légende de Romulus n'appartient pas au vieux fonds des légendes romaines ; le motif de la louve allaitant les jumeaux serait d'origine grecque et importé par Capoue. — Bulletin des religions indonésiennes, par M. H. H. Juynboll.

— Le pays provençal, pour n'être pas un des plus visités, est cependant un des plus riches qui soit en vestiges antiques. M. Michel Clerc, le savant conservateur du Musée Borely à Marseille, publie une intéressante monographie sur *Le Temple romain du Vernègues* (Marseille, 1908), qui révélera à beaucoup de lecteurs, même archéologues, des ruines curieuses non sans analogie avec la Maison carrée de Nîmes.

— M. August Heisenberg a consacré une étude approfondie et par plusieurs côtés nouvelle (*Grabeskirche und Apostelkirche*, deux parties, Leipzig, Hinrichs, 1908), à deux basiliques construites par Constantin l'une à Jérusalem, l'autre à Constantinople. Pour le Saint-Sépulcre, l'auteur discute les textes et s'appuie sur les documents figurés comme la carte en mosaïque de

Crète que vers le *xv^e* siècle avant notre ère. La *tholos* de Haghia Triada en a fourni qui remontent au début de l'école minoenne et ne s'expliquent guère que par l'origine égyptienne, que repoussel'auteur.

Madeba et la mosaïque de sainte Pudencienne ; il adopte et utilise les vues de M. Strzygowski sur les restes constantiniens du portail méridional du Saint-Sépulcre. Il y a là un effort considérable qui eût, cependant, gagné à être accompagné de recherches faites sur place et même de sondages : la part laissée aux conjectures aurait été réduite d'autant.

R. D.

— Le P. Remi Coulon a donné une bonne édition de l'ouvrage que Jean Dominici, plus tard cardinal de Saint-Sixte, composa vers 1403 sous le titre de « ver-luisant » ou mieux de « luciole » (Beati Johannis Dominici, cardinalis S. Sixti, *Lucula Noctis*, édité et annoté par Remi Coulon, O. P. Paris, Picard, 1908, 8°, cx-461 p.). « Les quarante-sept chapitres de ce traité, écrit d'ailleurs dans un ton fort modéré, sont consacrés à l'exposé et à la réfutation méthodique de la thèse soutenue par le célèbre chancelier de la république florentine, Coluccio Salutati. Ce dernier, au cours d'une polémique avec Fra Giovanni de San Miniato, avait défendu l'opinion nouvelle que l'étude de la littérature antique est permise et même profitable aux chrétiens. Dominici prend, au contraire, parti contre les humanistes... Il convient d'attirer l'attention sur le soin avec lequel le P. Coulon a déterminé les emprunts directs ou indirects faits par Dominici aux écrivains de l'antiquité ou aux Pères de l'Église, tâche parfois difficile, car l'auteur de la *Lucula* citait de mémoire, et souvent fort inexactement » (R. Poupardin, *Rev. Histor.*, mars-avril 1909, p. 380-81. Cf. H. Cochin, c. r. dans *Giornale storico della letter. ital.*, vol. LIII, fasc. 1, p. 83-99).

— Le dernier semestre 1908 des *Études* de la C^{ie} de Jésus a contenu plusieurs travaux intéressants pour l'histoire religieuse : deux articles du P. Bernard sur la crise morale de Luther à la Wartbourg — envisagée, s'entend, sous un angle particulier, mais à l'aide de documents précis — un examen du livre de P. Turmel : *Histoire du dogme de la papauté*, examen du point de vue conservateur où saint Cyprien est représenté comme un adepte de la suprématie de l'évêque de Rome — surtout un article très significatif du P. F. Bouvier sur le Congrès d'Oxford : « L'histoire comparée des religions — comment elle se fait et se défait. » Le fléchissement de la vogue de certaines méthodes y est célébré avec une satisfaction non dissimulée — et anticipée, cela va sans dire.

— La conférence donnée par M. Paul Sabatier à Turin, le 30 avril 1908, sous le titre *L'originalité de saint François d'Assise* et dont nous avons donné un bref résumé dans notre dernière chronique, a paru dans le *Rinnovamento*, fasc. III de 1908, pp. 417-33.

— Notre collaborateur M. Ch. Guignebert signale en ces termes, dans la *Revue historique* (janvier-février 1909), l'apparition récente de l'Encyclopédie alle-

mande : *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, dirigée par MM. H. Gunkel et O. Scheel (Tubingen, J.-C. B. Mohr, 1908, 1^{re} livr.). « Cette encyclopédie est destinée au grand public curieux des choses de la religion plutôt qu'aux spécialistes ; c'est pourquoi elle évite tout appareil d'érudition et se contente d'indications bibliographiques très brèves. L'histoire du christianisme y doit tenir une place prépondérante, mais non pas exclusive ; toutes les religions seront envisagées à leur tour ; on nous promet une insistance particulière sur les questions de sociologie, de droit, d'art, de vie contemporaine considérées dans leur rapport avec la religion. L'ouvrage comprendra cinq ou six volumes de chacun 2.000 colonnes environ. Il est compact et l'emploi des caractères gothiques ne le rend pas plus avenant ; mais, à en juger par la première livraison, il sera solide et plein. Les articles *Abaelard* et *Abba* sont un peu courts, mais, en revanche, *Abendmahl* est tout un petit traité sur la Cène et la communion. D'ailleurs, les noms des collaborateurs inspirent confiance : j'y relève ceux de Bousset, Clemen, Gunkel, Holtzmann, Jülicher, Knopf, Preuschen, Wernle, etc. ».

L'année 1908 a été féconde en encyclopédies et en manuels : dans le même « Bulletin d'histoire du christianisme », M. Guignebert annonce et critique la *Catholic Encyclopædia* (New-York, Robert Appleton Company, 300 vol. 4°), le *Murray's Illustrated Bible Dictionary* de W. C. Piercy (Londres, Murray, 8°) et le *Manuel d'histoire ecclésiastique* du P. P. Albers, trad. René Hedde, t. I (Paris, Lecoffre, 1908, in-12).

— MARC III, 21. La controverse sur ce texte, rouverte par l'étude de M. Arnal dont nous avons rendu compte dans une de nos récentes chroniques, est déjà fructueuse en résultats intéressants. A la suite de la publication de notre note, nous avons reçu de M. Ch. Bruston, ancien doyen de la Faculté de théologie de Montauban et exégète très apprécié, la lettre que voici :

« Monsieur le Directeur,

« Puisque vous avez jugé utile de faire connaître à vos lecteurs l'interprétation nouvelle (ou plutôt renouvelée) d'un texte obscur de l'évangile de Marc (III, 21) par M. le prof. Arnal, il ne serait peut-être pas inutile de leur faire savoir aussi que, dans une étude sur le même texte, un ancien professeur et doyen de la même Faculté vient d'établir :

« 1° Que, dans ce passage, οἱ παρ' αὐτοῦ ne peut désigner ni les *parents* de Jésus, ni ses *disciples*, ni ses *adhérents* ;

« 2° Que cette locution désigne nécessairement des gens *hostiles* à Jésus ;

« 3° Que par conséquent αὐτοῦ n'est pas ici un pronom, comme on le croit, mais un adverbe.

« Ce sont les gens *de là*, de cet endroit qui voulurent s'emparer de Jésus, disant qu'il était exalté. Ce qui n'a absolument rien de surprenant : les grands génies religieux, les hommes de Dieu dans tous les temps ont passé pour des

exaltés et même pour des *fous* aux yeux de ceux qui ne pouvaient ou ne voulaient pas les comprendre.

« Croyez, etc.

« Ch. BRUSTON. »

L'article auquel fait allusion dans cette lettre M. Bruston et qu'il a publié dans la *Revue de Théologie et des problèmes religieux* de la Faculté de Montauban (1^{er} janvier 1909) nous est parvenu maintenant. Il témoigne d'un fait qui ne saurait surprendre : l'hypothèse de M. Arnal n'a pas rencontré de la part des exégètes qui collaborent à la *Revue de Théologie* un assentiment sans réserves. Ce seul numéro renferme deux articles sur cette question : celui de M. Bruston et un autre dû à M. P. Farel, et ni l'un ni l'autre n'acquiescent aux conclusions du nouveau professeur d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de Montauban.

La thèse générale de M. Bruston est indiquée dans la lettre que nous venons de reproduire. Reprenons-en quelques-uns des termes en nous aidant de son article : M. B. rapproche le verset 22 du verset 21 et en tire un précieux éclaircissement : v. 22 ελεγον οτι βεελζεβουλ εχει κτλ. « ils disaient qu'il était possédé de Beelzebul, etc., apparaît en rapport intime avec ελεγον γαρ οτι εξεστη » (v. 21) « ils disaient qu'il était hors de sens ». Le sujet de εξεστη comme celui de εχει est donc bien Jésus. S'il en est ainsi, il en résulte que αυτον, qui précède, se rapporte aussi à Jésus, et non à la foule — c'est de Jésus qu'on pensait qu'il avait perdu le sens, et c'est pour s'emparer de lui que sortirent οι παρ' αυτου. Mais M. Bruston est d'accord avec M. Arnal pour refuser à οι παρ' αυτου toute signification exacte ou approchée de parenté. Seulement M. Bruston rejette l'explication « ceux qui étaient avec lui » qui se traduirait οι μετ' αυτου ou οι παρ' αυτω : οι παρ' αυτου implique une idée de provenance, désigne des gens venant d'auprès ou de la part de quelqu'un et ne saurait représenter les disciples qui, vivant encore avec Jésus, ne viennent pas « de sa part ». On ne saurait davantage affirmer que les disciples de Jésus aient été désignés comme ses gens (ce qui est une autre interprétation possible de οι παρ' αυτου). D'ailleurs il y a une raison de simple bon sens qui permet de nier que les disciples ou les gens de Jésus aient pu vouloir s'emparer de lui, parce qu'ils le disaient hors de sens ! D'autre part, le sujet de ελεγον, d'un verset à l'autre, n'a pu changer au point d'être pris v. 21 pour « les amis » et v. 22 pour « les ennemis » de Jésus.

M. Ch. Bruston voit l'origine de l'obscurité ou plutôt de l'inintelligibilité du texte dans ce fait que les interprètes, à la suite des anciens traducteurs latins qui avaient donné οι παρ' αυτου = sui, ont toujours fait d'αυτου un pronom personnel se rapportant à Jésus. Pour M. Bruston, αυτου est un adverbe de lieu synonyme d'εκει, là (Cf. Matth., XXVI, 36 ; Act., XVIII, 19 ; XXI, 4 ; Ex., XXIV, 14 ; Nomb., XXII, 19 ; XXXII, 6, etc.). Οι παρ' αυτου peut donc signifier les gens de là, c'est-à-dire du lieu ou de la région où se trouvait la maison dans laquelle Jésus était entré avec ses disciples.

Ayant appris ce qui se passait, que « la foule s'assemblait de nouveau » ver lui, les *gens du voisinage* disent : Il a perdu le sens ! et se mettent en marche (ἐξηλθόν) pour le prendre (κρατῆσαι) comme firent plus tard les Pharisiens, les grands-prêtres et les scribes (Marc, XIV, 1 ; Matth., XXI, 46 ; XXVI, 4 ; 48-54, etc.) pour des raisons analogues.

M. Bruston rapproche de ce récit celui des Gheraseniens priant Jésus de sortir de leurs frontières (V, 17). Les gens de ce lieu-ci voulaient le prendre. Comme il n'est pas dit qu'ils y réussirent, le résultat fut sans doute le même. Jésus, voyant qu'on ne voulait ni le recevoir ni l'entendre, dut se retirer, suivant le précepte qu'il donna bientôt après à ses disciples (VI, 11 et paral.).

M. P. Farel ne suit pas M. Arnal sur le terrain de la critique textuelle : réunissant, pour la clarté du récit, les vv. 20, 21 et 22, il se fie, selon un criterium quelque peu subjectif, au « sens naturel » : « La traduction de M. Arnal nous donne une situation peu naturelle, sinon impossible, de gens assiégés dans une maison par une foule, qui l'auraient appris par ouï-dire, ἀκούσαντες, qui auraient trouvé le moyen de sortir sans peine et qui seraient sortis pour en faire sortir un autre, lequel sans doute aurait pu sortir comme eux et qui, une fois dehors, auraient essayé de s'emparer de la foule, de la contenir, de s'en rendre maîtres et auraient commencé par l'injurier en la traitant de folle. » M. P. Farel tient résolument pour le sens traditionnel qu'il estime parfaitement conforme à la logique des choses : οἱ παρ' αὐτοῦ est sujet des deux ελεγον des vv. 21 et 22 ; dans les deux cas ce membre de phrase désigne « des gens qui, sans croire en Jésus, sans accepter sa mission, ont pourtant le droit de s'intéresser à lui, ceux-là mêmes dont il est question un peu plus bas, qui sont toujours là aux abords de la maison (verset 31) assiégée par la même foule ὄχλος (verset 32, cf. 20) qui le font appeler, dont on lui dit : Ta mère et tes frères sont là qui te demandent, et dont il dit : Ma mère et mon frère et ma sœur, c'est celui qui fait la volonté de Dieu. « Oἱ παρ' αὐτοῦ », cette expression vague qui prend son sens du contexte, qui peut signifier, d'après le dictionnaire : « Ses parents », « ses amis », « ses partisans », qui, ici, ne peut désigner, je crois l'avoir prouvé, « ses disciples », doit avoir le sens de « ceux de la famille », « ceux de chez lui », sa mère et ses frères, dont il sera question plus bas. La situation reste très simple et la traduction n'offre pas de difficulté. »

Nos lecteurs nous sauront gré de joindre à cette analyse des deux contributions de MM. Bruston et Farel les passages essentiels d'une intéressante notice publiée sur le même sujet par notre collaborateur M. Maurice Goguel dans le numéro de mars 1909 des *Annales de bibliographie théologique*. Elle apporte quelques éclaircissements nouveaux en faisant entrer en ligne de compte la chronologie des versions évangéliques :

« M. Arnal estime que, dans Marc III, 21, les mots οἱ παρ' αὐτοῦ ne désignent pas les parents de Jésus mais les disciples, et que dans la seconde partie du verset il est question du peuple et non de Jésus. »

Il faut accorder à M. Arnal qu'au point de vue grammatical son interprétation ne se heurte à aucune objection décisive, sans cependant qu'il y ait aucune raison qui l'impose et oblige à rejeter l'interprétation contraire.

Au point de vue exégétique, nous aurions plusieurs remarques à faire contre la traduction que propose M. Arnal. La Syriacque du Sinaï lit au lieu de *οἱ παρ' αὐτοῦ* « les frères de Jésus » et la Peschito lit « ses parents », et, même si on n'admet pas avec Adalbert Merx que le texte syriaque est primitif, et que le texte grec en est seulement une atténuation, il resterait ceci : la traduction courante a pour elle l'autorité d'un aussi ancien interprète que l'auteur de la version du Sinaï, mieux placé que nous, il faut bien l'avouer, pour comprendre le sens du texte original.

De plus, le mot *κρῆσαι* contient indubitablement l'idée d'un acte de violence, or, si on se représente la scène telle que la conçoit M. Arnal, c'est par la douceur et non par la violence que les disciples ont pu essayer de contenir le peuple.

Enfin il nous semble que le rédacteur de l'évangile en rapprochant les versets 21-22 de la péricope dans laquelle Jésus est accusé d'être possédé par Béezéboul, indique qu'il trouvait dans les versets 20-21 une accusation du même ordre.

S'il ne nous est donc pas possible de nous rallier à l'interprétation que propose M. Arnal, nous tenons cependant à rendre hommage à l'ingéniosité et à l'érudition qu'il a déployées dans sa brochure ».

— Parmi les mémoires présentés au dernier Congrès international des sciences historiques (Berlin, 6 août 1908), bon nombre intéressaient les études d'histoire religieuse et nous avons plaisir à les noter ici :

Section I (Histoire de l'Orient) : *H. Lemmens* (Beyrouth) : Le triumvirat Abou-Bekr-'Omar-Abou 'Obaida et la succession de Mahomet. — *P. Carolides* (Athènes) : Ueber Ara und Er. Eine christlich-armenische Volkssage. — *H. Gunkel* (Giessen) : Aegyptische Parallelen zum Alten Testament. — *Wolton Davies* (Bangor) : Judaism and Jewish Institutions in the centuries immediately following the exile. — *P. Haupt* (Baltimore) : Die Galiläer.

Section II (Grèce et Rome) : *B. P. Grenfell* (Oxford) : Excavations for Papyri at Oxyrynchus. — *F. Pijper* (Leyde) : Die christliche Kirche und die Sklaverei im Mittelalter. — *A. Audollent* (Clermont-Ferrand) : Les « tabellae devotionis ». — *E. Meyer* (Berlin) : Éléphantine. — Papyrus mit der Gesch. des weisen Achikar.

Section III (Histoire politique du Moyen-Age et des temps modernes) : *H. Pinke* (Fribourg). Der gegenwärtige Stand der vorreformationsgeschichtlichen Forschung. — *P. Kehr* (Rome) et *A. Brackmann* (Marbourg) : Ueber den Plan eines Germania Sacra. — *S. Merkle* (Würzburg) : Die katolische Beurteilung des Zeitalters der Aufklärung.

Section IV (Civilisation et littérature du Moyen-Age et des temps modernes) *M. Murko* (Gratz) : Das Volksepos der bosnischen Mohammedaner.

Section V (Droit et économie politique) : *S. Riccobono* (Palerme) : *Influenza del Christianesimo nella codificazione giustiniana*.

Section VI (Histoire de l'Église). — *K. Müller* (Tübingen) : *Die Entstehung der evangelischen Kirchenverfassung*. — *A. Harnack* (Berlin) : *Ueber den Kommentar des Aponius zum Hohen Liede (saec. v)*. — *P. Loofs* (Halle a. S.) : *Die Synode von Sardica im Jahre 343*. — *J. Wilpert* (Rome) : *Die Mosaiken von Santa Maria Maggiore*. — *K. Holl* (Berlin) : *Der heilige Theodor*. — *A. C. Mc. Giffert* (New-York) : *Prolegomena to the history of protestant thought*. — *G. A. Jülicher* (Narbonne) : *Die Veröffentlichung eines angeblichen Chrysostomosbriefs*. — *J. Vienot* (Paris) : *La correspondance de Coligny*. — *M. Pernot* (Rome) : *La prise de possession du sol romain par le Christianisme*. — *G. Loesche* (Vienne) : *Monumenta Austriae evangelica. Programm*. — *K. Grass* (Dorpat) : *Geschichte und Persönlichkeit des Begründers der Skopzensekte*. — *J. Lulvès* (Hanovre) : *Päpstliche Wahlkapitulationen*.

Section VII (Archéologie) : *T. Wiegand* : *Die Entdeckung der byzantinischen Klöster und Wandmalereien im Latmosgebirge bei Milet*. — *C. de Mandach* (Paris) : *L'Association internationale d'iconographie. Son but et ses moyens d'action*.

En outre, ont été lus, au cours des séances plénières, des mémoires de MM. *Fr. Cumont* (Gand) : *Sur les religions astrologiques*; *L. Caetani di Teano* (Rome) : *Lo studio storico dell' Islam*; *A. Bugge* (Christiania) : *Ursprung und Glaubwürdigkeit der isländischen Saga*; *W. Ramsay* (Aberdeen) : *The Church organisation in Lycaonia from the fourth century to the eleventh as illustrated by epigraphy*.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LES CULTES ÉGYPTIENS

DANS LE NORD-OUEST DE L'AFRIQUE

SOUS L'EMPIRE ROMAIN

Un certain nombre de documents, inscriptions ou monuments figurés, attestent que des dieux égyptiens, surtout Sérapis, furent adorés, sous l'Empire romain, en divers lieux des provinces africaines¹.

A Carthage, un sanctuaire de Sérapis s'élevait probablement entre la colline de Saint-Louis et les grandes citernes de Bordj el Djedid². Dans ce quartier de la ville, sur un étroit espace³, on a retrouvé plusieurs inscriptions portant le nom du dieu alexandrin. Elles sont rédigées soit en grec, soit en latin. Les dédicaces grecques, gravées sur une colonnette qui devait porter quelque offrande, sur un autel, sur une petite base, s'adressent : à Zeus Hélios Sarapis le grand et aux dieux adorés dans le même temple⁴; à Zeus Hélios Sarapis le grand, Panthée⁵; au très grand dieu de Canope⁶. Un petit autel⁷ porte une dédicace latine à Sarapis, le dieu très

1) On trouve des indications bibliographiques dans le *Lexikon* de Roscher, article *Isis* (rédigé par Drexler), p. 417-419.

2) Sainte-Marie, *Mission à Carthage*, p. 17 et suiv.; Audollent, *Carthage romaine*, p. 239-240, 403 et suiv.

3) On peut se demander si les nombreux débris qui gisaient pêle-mêle en ce lieu n'étaient pas des objets mis au rebut et s'ils occupaient l'emplacement exact du sanctuaire. En tout cas, celui-ci ne devait pas être loin.

4) *C. I. L.*, VIII, 1005 : Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Σαράπιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς.

5) *C. I. L.*, 12493 : Διὶ Ἡλίῳ μεγάλῳ Πανθείῳ Σαράπιδι.

6) *C. I. L.*, 1003 (conf. Sainte-Marie, *l. c.*, p. 21) : Ἐνκανώδῳ θεῷ μεγίστῳ. Il y avait à Canope, près d'Alexandrie, un temple fameux de Sérapis : Strabon, XVII, 1, 17.

7. Ou une base.

grand¹. On lit les mots *Sarapidi Neptuno Aug(usto)* sur une proue de navire, soutenant un pied droit levé² : maigre vestige d'une statue qui représentait sans doute Sérapis-Néptune dans une attitude donnée par l'art grec à Poseidon³. Une autre dédicace à *Sarapis Augustus* est tracée sur la poitrine d'une statue de marbre noir, à tête de chien⁴. Un de ces textes nomme un prêtre⁵. Au même lieu ont été découvertes deux têtes de Sérapis en marbre⁶ et une statuette du même dieu, assis, accompagné de Cerbère⁷.

Parmi les divinités qu'on adorait dans le temple et que mentionne une des inscriptions citées, prenait place l'Anubis à tête canine dont nous venons de parler. Anubis est aussi figuré, de la même manière, sur un fragment de bas-relief; il tient de la main gauche un caducée⁸. Une tête de marbre, recueillie au même endroit, représente un jeune homme, aux longs cheveux, couronné de chêne et coiffé, comme Sérapis, d'un boisseau, que décorent des branches d'olivier; au-dessus du front, en avant de cet attribut, se dresse une feuille de lotus⁹. Divers noms ont été donnés à cette image¹⁰.

1) C. I. L., 1004 : *Sarapidi deo maximo*.

2) C. I. L., 1002 (= 12462).

3) Conf. Bulle, *Lexikon* de Roscher, s. v. Poseidon, p. 2888 et suiv.

4) C. I. L., 12492.

5) C. I. L., 1004.

6) *Catalogue sommaire des marbres antiques du Louvre*, n° 1830; reproduite dans Delattre, *Quelques tombeaux de la nécropole punique de Douïmès* (extrait des *Missions Catholiques*, 1897), p. 7. Doublet, *Musée d'Alger*, p. 81 et pl. x, fig. 10. Conf. Audollent, *l. c.*, p. 648-649. — Il me paraît douteux qu'une tête en pierre (Sainte-Marie, fig. à la p. 17; Doubiet, *l. c.*, p. 39 et 81) représente aussi Sérapis, comme on l'a dit; elle n'était pas coiffée d'un *modius*.

7) *Catalogue sommaire du Louvre*, n° 1725. Reinach, *Répertoire de la statuaire*, II, p. 20, fig. 3.

8) Musée d'Alger; reproduction peu distincte dans Sainte-Marie, fig. à la p. 16, à gauche.

9) Doublet, *Musée d'Alger*, fig. à la p. 38.

10) Doublet, *l. c.* : Apollon ou Sérapis. Gsell, *Rev. africaine*, XXXVI, 1892, p. 392, et Audollent, *l. c.*, p. 649 : Héliosérapis. Perdrizet, *Rev. archéol.*, 1903, I, p. 394-395 : Antinoüs en Sérapis (*vide contra* Gsell, *Mélanges de l'École de Rome*, XXIII, 1903, p. 317).

Il faut peut-être y voir un dieu qui apparaît fréquemment sur les monnaies d'Alexandrie du second et du troisième siècle de notre ère, et qu'on pense être *Hermanubis*¹, formé de l'Hermès grec et de l'Anubis égyptien².

Notons encore un « épervier » en marbre noir³, des fragments de serpents. Un buste, dont il ne reste que la partie inférieure, représentait, comme l'indique l'inscription⁴, Manéthon, le prêtre fameux qui fit connaître aux Grecs l'histoire de la vieille Égypte et qui passait pour avoir pris une part importante à l'organisation du culte alexandrin de Sérapis.

Le style de ces sculptures permet de les attribuer approximativement au deuxième siècle après Jésus-Christ⁵; c'est peut-être de ce temps que date le sanctuaire.

Sur un autre point de Carthage, dans une citerne de l'Odéon où elle fut jetée à une basse époque, a été découverte une mauvaise statue de Sérapis, debout, flanqué d'un serpent⁶. Au sud de la ville, on a tiré de la lagune de Khéreddine une grande statue d'Isis⁷. De grossières statuettes en terre cuite, recueillies en assez grand nombre à Carthage, représentent une femme tenant un enfant⁸; elles peuvent se rattacher, par une filiation lointaine, à des images d'Isis et

1) Nom indiqué par Plutarque, *Isis et Osiris*, 61.

2) Drexler, dans le *Lexikon* de Roscher, s. v. *Hermanubis*, p. 2311. — Une image analogue se voit sur un bas-relief d'Alexandrie : Rubensohn, *Archäol. Anzeiger*, 1905, p. 68; 1906, p. 141, 143.

3) Delattre, *Quelques tombeaux*, p. 6.

4) C. I. L., 1007.

5) La forme du buste de Manéthon indique aussi cette époque.

6) Gauckler, *Rev. archéol.*, 1902, II, p. 395, pl. XVI, fig. 1. Poinssot, *Catalogue du musée Alaoui*, Supplément, p. 43, n° 922, pl. XXIII, fig. 1. — Nous pouvons mentionner encore une petite tête, représentant peut-être Sérapis, trouvée près des anciens ports : Babelon, *Musée Lavigerie*, II, p. 42, pl. X, fig. 3.

7) Poinssot, *l. c.*, p. 52, n° 982, pl. XXXII, fig. 1. Reinach, *Répertoire*, III, p. 124, fig. 4. — Rien ne prouve que deux statues de femmes, trouvées au même lieu, représentent des prêtresses d'Isis.

8) Babelon, *Musée Lavigerie*, II, p. 45 et suiv., pl. XI; Gauckler, *Rev. archéol.*, 1902, II, p. 397.

d'Horus, mais il est invraisemblable que ces deux divinités aient été figurées sur des objets fabriqués, sans nul doute, après le triomphe du christianisme¹.

Nous retrouvons Sérapis sur le littoral de la Petite Syrte. A *Gigthis*, en face de l'île de Djerba, on a exhumé, dans les ruines du forum, une tête colossale du dieu², et, parmi les décombres d'un temple, une autre tête, qui a paru représenter Isis³. Des monnaies à légendes néopuniques de *Sabrata*, dont les unes datent du règne d'Auguste et dont les autres ne semblent guère plus anciennes, montrent une tête barbue, coiffée d'un boisseau⁴ : c'est probablement Sérapis⁵. La même tête se voit sur une monnaie, à légende néopunique, qu'on attribue à *Thaenae* (près de Sfax)⁶. Plus au Nord, à El Djem (*Thysdrus*), on a trouvé deux statuettes de Sérapis, en terre cuite⁷.

Dans l'ancienne province d'Afrique, il faut encore mentionner, à Henchir Debbik (aux environs de Medjez el Bab), la dédicace d'une statue élevée à Sérapis sous Commode⁸; à Choud el Batel (lieu voisin), une inscription mutilée, du temps de Gallien, qui est sans doute une dédicace au même dieu et qui nomme un *sacerdos maximus*⁹. Un bas-relief

1) Audollent, *Carthage*, p. 687-8; conf. Babelon, *Bull. des antiquaires de France*, 1900, p. 172-173. Une statuette analogue de Cherchel représente certainement la Vierge et l'enfant Jésus : Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 78.

2) Gauckler, *Rev. archéol.*, 1902, II, p. 401, pl. XVIII, fig. 1 (conf. *Nouvelles Archives des Missions*, XV, pl. V, fig. 1). Poinssot, *Catalogue*, p. 59, n° 1031, pl. XLII, fig. 1.

3) Gauckler, *Compte rendu de la marche du Service des Antiquités en 1902*, p. 23. Poinssot, *l. c.*, p. 59, n° 1032.

4) Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique*, II, p. 27-28, nos 49-50, 56-60.

5) Il est permis cependant de se demander si l'on n'a pas voulu représenter un Pluton. Voir plus loin.

6) Müller, *l. c.*, II, p. 40, n° 1. On la retrouve encore sur une monnaie d'une ville dont la position ne peut pas être déterminée : Müller, III, p. 59, n° 68.

7) Cagnat, *Archives des Missions*, série III, t. IX (1882), p. 155-156 et pl. VIII.

8) *C. I. L.*, 14792.

9) Morlin, *Bull. des antiquaires de France*, 1907, p. 333i magno

très grossier de Ghardimaou consiste en une tête barbue, surmontée d'un boisseau¹ : image de Sérapis, ou peut-être de Pluton².

Dans la province de Numidie, une petite tête de Sérapis a été découverte à Philippeville, l'antique *Rusicade*³. Un temple de ce dieu, *fanum Sarapis*, est indiqué à *Cirta* (Constantine), à propos d'événements qui se passèrent au commencement du quatrième siècle⁴, et une épitaphe en vers de Constantine⁵ nous fait connaître une prêtresse d'Isis, morte à dix-neuf ans :

Memphidos haec fuerat divae sistratae⁶ sacerdos.

Des dédicaces à *Serapis*, à *Sarapis Augustus* ont été tirées des ruines de *Theveste* (Tébessa)⁷, de *Thamugadi* (Timgad)⁸, de *Cuicul* (Djemila)⁹ ; celle de *Theveste* fut gravée par les soins de deux esclaves d'un empereur.

A *Aquae Flavianae* près de Khenchela, un officier s'adresse *D[iis] patriis, diis [sa]lutaribus*, parmi lesquels il

Aug(usto). M. Merlin paraît avoir raison de supposer qu'il s'agit de Sérapis : *magnus* est en effet une épithète donnée volontiers à ce dieu (voir, p. ex., Apulée, *Métam.*, XI, 9) ; pour le titre du prêtre, conf. le *sacerdos maximus* d'Isis, mentionné par Apulée (*ibid.*, XI, 17). — Une autre dédicace de Choud el Batel (*Bull. des antiq.*, l. c., p. 331), datée du règne de Philippe, nomme aussi un *sac(erdos) m(aximus)* et s'adresse *Iovi Plutoni*... Il faut probablement suppléer *Sarapidi* (conf. une inscription de Lambèse citée plus loin) : le triple nom *Iupiter Pluto Sarapis* n'aurait désigné qu'un seul dieu.

1) La Blanchère et Gauckler, *Catalogue du musée Alaoui*, p. 72, n° 863 et pl. XXIII.

2) Conf. plus loin, à propos de *Pluto*.

3) Gsell et Bertrand, *Musée de Philippeville*, p. 53, pl. V, fig. 3.

4) *Gesta apud Zenophilum*, dans Ziwsa, édit. de saint Optat, p. 195 et 196.

5) Grenier, *Mélanges de l'École de Rome*, XXV, 1905, p. 63 et suiv. (conf. Plessis, *Recueil d'épitaphes*, p. 285-289).

6) On a proposé de corriger *sistratae* en *sistrata*.

7) C. I. L., 1844 : *Serapi*.

8) *Bull. archéol. du Comité*, 1893, p. 157, n° 26 (inscription mutilée) : *[Sa]rapi Aug(usto)*.

9) C. I. L., 20147 : *Sarapi Aug(usto)*.

nomme tout d'abord *Iupiter Serapis Aug(ustus)*¹; ce personnage était peut-être originaire d'Égypte.

Mais c'est surtout à Lambèse que les cultes égyptiens ont laissé des traces. Il y avait là un temple d'Isis et de Sérapis, que des légats impériaux construisirent et agrandirent, en y faisant travailler la légion qu'ils commandaient : l'inscription qui le mentionne date de la fin du règne d'Antonin le Pieux². Une autre inscription est gravée sur le socle d'un buste qui représentait probablement un prêtre de Sérapis (le dieu est appelé *Iupiter Pluto Serapis*³). Une troisième est une dédicace à *Isis Augusta* par deux édiles de la commune, qui firent restaurer une fontaine⁴; peut-être la statue de la déesse surmontait-elle ce bassin. Dans une salle d'une riche maison romaine⁵ étaient entassés des débris de figurines en bronze, endommagées par le feu⁶; elles avaient dû être fixées sur une sorte de tabernacle⁷. On a recueilli un bœuf (le bœuf Apis?), deux serpents de l'espèce dite *uræus*, un serpent enroulé autour d'un pilier(?) renflé, une tête de panthère, un Anubis debout, un cynocéphale accroupi, un dieu Bès, un Mercure assis (peut-être Hermès-Thot⁸), un buste d'Harpocrate, tenant une massue, flanqué de deux serpents à tête humaine; l'une des têtes est celle d'un homme barbu (Sérapis), l'autre, celle d'une femme (Isis). Cette chapelle

1) C. I. L., 17721; *Mélanges de l'École de Rome*, XIII, 1893, p. 509, n° 32.

2) C. I. L., 2630 (= 18100) : [Is]idi et [S]erapi, etc.

3) C. I. L., 2629.

4) C. I. L., 2631 (= 18101).

5) Gsell, *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 27, p. 19, n° 16 du plan.

6) Cumont, *Bull. archéol. du Comité*, 1905, p. cciv-ccv; *vidi*. La plupart de ces bronzes ont été donnés par M. Cumont au musée d'Alger; il y en a aussi quelques-uns au musée de Lambèse.

7) Deux acrotères et des Silènes (il y en avait au moins trois) ont dû faire partie de la décoration architecturale de l'édicule, de même que deux sphinx, qui étaient placés à des angles.

8) Cumont, *l. c.* — Autre figure nue, assise, à tête fruste, au musée de Lambèse. C'est peut-être un second Mercure.

domestique a servi évidemment aux dévotions de quelque fervent adorateur des dieux de l'Égypte¹.

A *Caesarea* (Cherchel), capitale de la Maurétanie Césarienne, on a trouvé un sistre de bronze, instrument du culte isiaque²; une tête féminine en marbre, assez mutilée et d'un travail médiocre, qui a sans doute appartenu à une statue d'Isis³; une stèle, probablement plus ancienne (elle paraît dater du premier siècle), qui représente une prêtresse d'Isis, tenant des instruments liturgiques, un sistre et un petit seau⁴. Il faut peut-être aussi attribuer à un culte égyptien un *uræus* en pierre⁵, qui a pu être dressé sur un autel⁶. Un passage de Pline l'Ancien nous apprend qu'un temple d'Isis existait à *Caesarea* dès l'époque de Juba II, aux environs de notre ère; le roi y fit placer un crocodile qu'on avait apporté du sud de la Maurétanie⁷. Il est très vraisemblable que le culte de la déesse fut introduit en ce lieu par la femme de Juba, Gléopâtre Séléné, fille de la fameuse Cléopâtre, de celle qui aimait à être appelée la nouvelle Isis⁸. En tous cas, des monnaies de Juba et de Séléné offrent des images qui rappellent l'Égypte et ses croyances : symbole d'Isis (disque, surmonté du lotus et d'épis, flanqué de cornes de vache, parfois accompagné d'un croissant), sistre, vache ou bœuf sacrés, crocodile, ibis luttant contre un serpent ailé, *uræus* sur un autel⁹.

1) A ces figures égyptiennes étaient joints un buste de Silène et une figure qui semble avoir représenté un dieu Lare. Signalons aussi deux petites écuelles.

2) Gauckler, *Musée de Cherchel*, p. 155, pl. XX, fig. 1.

3) Gauckler, *ibid.*, p. 137-138, pl. XIV, fig. 3. — Je ne pense pas qu'une statue du musée de Cherchel représente Sérapis, comme l'admet M. Gauckler (*ibid.*, p. 135-137, pl. XIV, fig. 2) : voir Gsell, *Rev. archéol.*, 1901, I, p. 73-76.

4) Gauckler, *ibid.*, p. 95, pl. III, fig. 4 (avec un reste d'inscription latine).

5) Gauckler, *ibid.*, p. 87, pl. II, fig. 2.

6) Hypothèse de M. Gauckler, qui cite des monnaies de Juba II (Müller, *Numismatique*, III, p. 105, n° 47-49).

7) Pline, V, 10, 51 : *Caesareae, in Iseo*, etc.

8) Plutarque, *Antoine*, 54.

9) Müller, *l. c.*, III, p. 108-110, n° 89 et suiv. ; Supplément, p. 74, n° 102 a. Gsell, *Procès-verbaux de la Commission de l'Afrique du Nord*, mars 1908,

Un sistre de bronze a été aussi recueilli à Taksebt (*Rusucuru?*), sur la côte, à l'est d'Alger¹. A Affreville (*Malliana*), dans la vallée du Chélif, une dédicace à Sérapis, *Serapisan[cto]*, fut faite pour le salut d'un empereur, dont le nom est martelé². Enfin, à *Volubilis*, en Maurétanie Tingitane, *Isis Augusta* est invoquée par un affranchi³.

On sait que l'un des plus célèbres dévots d'Isis, au second siècle de notre ère, fut un Africain, Apulée de Madaure. Mais, si, comme il est permis de le croire, Lucius, le héros des *Métamorphoses*, est en réalité, à la fin du roman, Apulée lui-même, ce fut en Grèce et à Rome que celui-ci fut initié aux mystères de la déesse et de Sérapis⁴. Il serait imprudent, d'autre part, de considérer comme des témoignages de la diffusion des cultes alexandrins en Afrique les mentions que nous en trouvons dans des écrivains chrétiens du pays⁵. Ils ont pu les emprunter à des auteurs non africains, ne les jugeant pas déplacées dans des ouvrages qui ne s'adressaient point exclusivement à leurs compatriotes. Nous devons cependant relever dans Tertullien un texte qui paraît s'appliquer à Carthage : l'indication d'une rue d'Isis, *vicus Isidis*⁶.

Des lampes représentant des divinités égyptiennes ont été découvertes dans l'Afrique du Nord⁷. Mais, comme elles ont

p. xiv. Dieudonné, *Revue numismatique*, 1908, p. 353 et suiv., nos 23, 38, 53, 59, 64-69, 70, 71, 75, pl. XIII, fig. 19, 27, 34, 41, 42.

1) Gavault et Bourlier, *Rev. africaine*, XXXVII, 1893, p. 130-131; Gauckler, *l. c.*, p. 155.

2) *C. I. L.*, 21487.

3) *C. I. L.*, 21822.

4) Au début de l'*Octavius* de Minucius Felix (II, 4), un Cirtéen, Caecilius Natalis, fait un geste d'adoration devant une statue de Sérapis. Mais la scène se passe à Ostie.

5) Tertullien, *Ad Nation.*, I, 10, II, 8; *Apolog.*, 6 et 39; *De testim. animae*, 2; *De baptismo*, 5; *De monogamia*, 17; *De exhort. castitatis*, 13; *De ieiunio*, 16; *De spectaculis*, 8; *Adv. Marcionem*, I, 13. — Cyprien, *Ad Demetrian.*, 12. — Arnobe, I, 36, II, 73, IV, 29, VI, 23 et 25, VII, 32 (conf. Cumont, *Religions orientales*, p. 277).

6) *De idololatria*, 20.

7) Voir, p. ex., Delamare, *Exploration scientifique de l'Algérie, Archéologie*, pl. 182, fig. 22, et pl. 193, fig. 3; La Blanchère et Gauckler, *Catalogue de*

été pour la plupart fabriquées ailleurs, elles n'ont guère d'importance pour la question que nous traitons. Mentionnons toutefois une tête de Sérapis, sur des lampes de basse époque, qui sont probablement africaines¹.

Il suffira de rappeler les tablettes de plomb de Carthage et d'Hadrumète, qui nous font connaître des opérations magiques, en partie originaires de l'Égypte (l'une d'elles invoque et menace même Osiris²). Nous nous occupons ici des cultes et non des pratiques de sorcellerie.

En résumé, les noms donnés à Sérapis, ses images et celles des autres dieux égyptiens montrent que leur adoration ne prit aucune forme spéciale en Afrique. Ces divinités n'y ont pas été très populaires. Nous les rencontrons surtout dans des ports, dans des capitales, Carthage, *Rusicade*, *Cirta*, *Caesarea*, dans le centre militaire de Lambèse, c'est-à-dire dans des lieux où les étrangers devaient être nombreux. C'étaient eux sans doute qui formaient la majorité des fidèles. A Carthage, les inscriptions du temple de Sérapis sont en bonne partie rédigées en grec; l'une d'elles mentionne expressément le dieu de Canope. La prêtresse de *Cirta* porte le surnom de *Sidonia*, qui pourrait faire supposer que sa famille était d'origine orientale. Le temple d'Isis et de Sérapis à Lambèse fut sans doute fondé en un temps où les Orientaux étaient très nombreux dans la légion³. Nous ne trouvons la preuve d'un culte officiel qu'à Lambèse et — si toutefois les monnaies de *Thaenae* et de *Sabrata* représentent

musée Alaoui, p. 162, nos 134-135, et p. 165, n° 166 : Gauckler, Gouvet, Hannezo, *Musée de Sousse*, p. 59, nos 16-18; Babelon, *Musée Lavignerie*, II, p. 59, pl. XV, fig. 6; Besnier et Blanchet, *Collection Farges*, p. 31-32, nos 173-176, et p. 39, nos 290-292.

1) Delattre, *Lampes chrétiennes de Carthage*, n° 669 (conf. Schultze, *Archäologie der altchristlichen Kunst*, p. 295). Gauckler, Gouvet, Hannezo, *l. c.*, p. 64, n° 2.

2) Maspero, *Collections du musée Alaoui*, p. 65-68; Audollent, *Defixionum tabellae*, p. 370, n° 270.

3) Conf. C. I. L., 18084 (liste de soldats entrés au service sous Trajan); Cagnat, *Armée romaine d'Afrique*, p. 358.

bien Sérapis — sur la Petite Syrte, dont les ports eurent peut-être, à l'époque hellénistique, des relations suivies avec la Cyrénaïque, possession des Ptolémées pendant plus de deux siècles. On a vu qu'à *Caesarea*, Isis fut probablement introduite par une princesse alexandrine.

Il ne semble pas que les Africains aient adressé volontiers leurs hommages aux dieux d'Égypte. Ils préféreraient adorer des divinités d'origine punique, *Saturnus* et *Caelestis*, ou d'origine grecque, les *Cereres*, *Pluto* (étroitement apparenté à Sérapis)¹, *Liber Pater*², ou même Cybèle, la grande Mère. Les cultes de la plupart des dieux que nous venons de nommer comportaient des initiations, des mystères, où les dévots recevaient sans doute la promesse d'une immortalité bienheureuse; ils répondaient aux besoins de la piété individuelle qui contribuèrent à répandre dans d'autres contrées les divinités d'Alexandrie.

Ammon, le grand dieu des indigènes, fut certainement à l'origine identique à l'Amon de Thèbes; nous savons même qu'à une époque fort lointaine, peut-être au second millénaire avant Jésus-Christ, on l'adorait, dans le Sud-Ouest de l'Algérie, sous la forme, proprement égyptienne, d'Amon-Râ : celle d'un bélier, couronné d'un disque (le disque solaire), que flanquent deux *uræus*³. Mais, depuis ces temps reculés, Ammon avait perdu le contact avec l'Égypte; en beaucoup de lieux, il s'était déguisé en dieu punique, sous le

1) L'association de ce *Pluto* aux *Cereres* indique qu'il s'agit d'un dieu d'origine grecque : voir Gsell, *Musée de Tébessa*, p. 34-35; Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, I, p. 355-356. Il est d'ordinaire représenté tête nue. Cependant, sur un bas-relief de Sétif (C. I. L., 8442) et peut-être aussi ailleurs, il porte un boisseau, comme Sérapis (Gsell, *l. c.*, p. 34, n. 9). — On a vu qu'une inscription de Lambèse appelle le dieu alexandrin *Iupiter Pluto Serapis*.

2) On pourrait se demander si *Liber Pater* ne représente pas quelquefois en Afrique Osiris, dieu qu'auraient adopté les Carthaginois (voir plus loin). Je crois cependant qu'en général il s'agit du dieu grec Dionysos, importé dans le pays soit à l'époque romaine, soit plus tôt.

3) Gsell, *Monuments antiques de l'Algérie*, I, fig. à la p. 46.

nom de *Baal Hammon*, puis en dieu latin, sous le nom de *Saturnus*.

S'il n'est pas prouvé que, dans la Carthage punique, l'État ait élevé des sanctuaires à des divinités importées sans modifications de la vallée du Nil, les particuliers se plaçaient volontiers sous la protection des dieux égyptiens, comme l'attestent quelques noms théophores, *Palosir*, *Abdosir*¹, et surtout des images gravées sur des objets qui avaient certainement une destination religieuse : par exemple, ces lames de bronze, qualifiées, peut-être à tort, de rasoirs, fréquentes dans les tombeaux², et ces menues feuilles d'or, enfermées dans des étuis que l'on portait comme phylactères³. Mais, dans l'état actuel de nos connaissances, nous pouvons supposer que ces pratiques de dévotion ne survécurent pas à la ruine de Carthage⁴. Sauf peut-être sur la Petite Syrte, les cultes égyptiens que l'on constate dans l'Afrique romaine paraissent être d'importation récente.

Stéphane GSELL⁵.

1) *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1899, p. 428. Il est vrai que ce sont peut-être des Phéniciens d'Orient.

2) Voir, p. ex., *C. r. de l'Acad. des Inscr.*, 1899, p. 558 ; 1900, p. 499 et suiv. ; 1901, p. 591 et suiv.

3) P. ex., *C. r. de l'Acad. des Inscr.*, 1900, p. 176 et suiv.

4) A Malte, au contraire, des divinités égyptiennes paraissent avoir reçu un culte officiel antérieurement à l'empire romain. — Müller (*Numismatique*, III, p. 176-177 ; Suppl., p. 81) attribue à la Maurétanie des monnaies (une d'argent, les autres de bronze), dont plusieurs offrent des lettres puniques, d'une écriture qui semble dater, au plus tard, du premier siècle avant notre ère. On y voit une déesse dont le type a été copié sur celui d'Isis. Mais il est impossible de dire où ces monnaies ont été frappées et, d'autre part, il n'est pas certain que la déesse représentée soit véritablement une Isis.

5) Communication faite au Congrès d'archéologie du Caire en avril 1909.

BULLETIN CRITIQUE

DES RELIGIONS DE L'ÉGYPTE

1906 ET 1907 (*Suite*)¹.

CULTE DES ANIMAUX. GAILLARD ET DARESSY² publient le catalogue de la faune momifiée du Musée du Caire. « Presque dans chaque nécropole, on trouve à côté des tombes des parties réservées à la sépulture des animaux. Le plus célèbre de ces cimetières est le Sérapeum de Sakkarah... Mais à Sakkarah même, et à la nécropole contiguë d'Abousir, des fosses énormes, des souterrains immenses, des puits profonds, renferment des milliers de bœufs, de moutons, de chiens, d'oiseaux, etc., et il en est de même dans un grand nombre d'autres localités : Mendès avait surtout des béliers, Bubastis et Beni Hasan des chats, Lycopolis des chiens et des chacals, etc... Le plus souvent les animaux ainsi conservés étaient des individus consacrés aux grandes divinités de la ville ou du nome, mais parfois on ne comprend pas le motif qui a poussé les prêtres de telle cité à inhumer une espèce déterminée d'animal, sans rapport visible avec le culte connu de la localité. La majorité de ces sépultures ne semble pas remonter au delà de l'époque saïte ou ptolémaïque » (p. 1).

A noter spécialement, pp. 49 et s., une bonne discussion de l'identification de l'oiseau d'Horus à un faucon, montrant que l'on a tort de vouloir préciser l'espèce de faucon que les Égyptiens ont eue en vue, ceux-ci ne s'attachant nullement

1) Voir *RHR*, t. LIX, p. 17-72.

2) Gaillard et Daressy, *la Faune momifiée de l'antique Egypte* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire). Le Caire, 1905, 4°, II, 159 pp. et LXVI planches. Voir Lortet et Gaillard, *Bulletin* de 1905.

aux distinctions qui résultent des classifications modernes. — P. 103 : momie en forme de bouc agenouillé; à l'intérieur, quelques restes d'un bouc et de nombreux ossements de crocodile. « Peut-être ce groupement a-t-il quelque rapport avec la divinité à tête de crocodile et cornes de bélier que nous voyons sur plusieurs monuments du Nouvel Empire ». — Pp. 33 et 106 : paquets d'oiseaux de proie divers. — P. 109 : fausses momies d'ibis. « Assez souvent ils [les objets de cette catégorie] contiennent, soit un amas de poussière et d'étoffe déchirée, soit des débris de bois et de lianes, ou bien des plumes blanches et noires, avec deux ou trois morceaux de brique, destinées à donner à la fausse momie le poids d'une momie véritable ». — P. 123 : paquet d'écailles de poissons. « M. le professeur Lortet (*Faune momifiée*, p. 186) se demande si ces sortes de pelotes sont les offrandes de malheureux sollicitateurs de la divinité, n'ayant pu se procurer les animaux nécessaires à leur acte de dévotion? ou bien, si ce n'est pas plutôt une simple supercherie pieuse, semblable à celle qui a été constatée à propos des fausses momies d'ibis? ». — P. 125 : cercueil de singe de l'époque ptolémaïque avec inscription rédigée comme les inscriptions des statuettes de divinités : « Osiris dehr (singe) né de Tikit, accorde vie, bien-être, santé, à la dame Ta... kaketit » (la dédicatrice). — P. 138 : grand sarcophage de bélier de Mendès avec textes religieux et liste des heures du jour et de la nuit. (Mariette, *Monuments divers*, planche 46).

AHMED BEY KAMAL¹ publie quelques monuments provenant de la ville de Léontopolis, avec le culte du lion.

F. LEFÉBURE² a réuni, à propos du bucrâne une série importante de renseignements divers sur des questions religieuses,

1) Ahmed bey Kamal, *Notes sur quelques localités de la basse Égypte*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 22-26. .

2) E. Lefébure, *le Bucrâne*, dans le *Sphinx*, X, 1906, pp. 67-129.

notamment sur le dieu Khem ou Min de Coptos, ainsi que sur le sistre. Malgré toute ma bonne volonté, je ne puis parvenir à résumer cette étude extrêmement touffue ni saisir le lien qui en unit les divers paragraphes. En voici les titres :

I. La Conservation : 1° l'ensevelissement du bœuf, la tête traitée spécialement ; — offrande de la tête de bœuf — imitation en amulette ; 2° affichage de bucrâne ; notes sur le dieu Khem-Min, pp. 79-80.

II. L'allégorie : 1° l'effet du rite « fertilité annuelle » ; 2° le taureau de l'enfer « sacrificiel et infernal représentant la terre ».

III. Le sistre : 1° la tête de vache ; 2° la face du disque.

G. LEGRAIN¹ publie un certain nombre de faits curieux relatifs à une croyance de la population moderne de Thèbes. Certains ouvriers de Karnak répondent aux surnoms de *Biss* et de *Sehli*, le chat et le lézard. « Or Mohammed el Biss n'a pas une âme d'homme, mais une âme de *biss*, et quand il est endormi, si son âme sent une odeur de rat ou de cuisine, elle abandonne le corps de Mohammed, prend la forme d'un chat et part en chasse. Et si quelqu'un frappe ou tue ce chat, le corps de Mohammed, demeuré inerte et abandonné, sera frappé et tué du même coup... On peut cesser d'être *biss* : certains médecins fournissent des drogues... Les gens *biss* ont les chats en grande révérence, les aiment « comme leurs pères (*sic*) et les protègent autant qu'ils peuvent, pour être, en retour, protégés par eux ». Il en est à peu près de même pour les gens *sehli* ou lézards. Pour ma part, je n'oserais appeler ces faits curieux des cas de totémisme. Je les rattacherais plus volontiers à l'ensemble des croyances animistes d'après lesquelles l'âme d'un homme peut revêtir une forme animale².

1) G. Legrain, *Notes d'inspection* § XXXII. *Sur un cas de totémisme moderne* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 35-38 ; voir *ibidem*, § XXXV. *Sur un certain Horus dit « le Chat »*, pp. 50-53 ; *le Cas étrange de Mohammed el Biss*, dans la *Revue d'Égypte et d'Orient*, juillet 1906.

2) Voir par exemple tout récemment Mgr. A. Le Roy, *la Religion des Primitifs*. Paris, Beauchesne, 1909, pp. 342-344.

VICTOR LORET¹ dans une conférence au Musée Guimet tente d'expliquer le culte des animaux en Égypte par le totémisme. Le totémisme paraît à la mode chez les égyptologues. Sans vouloir absolument les blâmer de s'être laissés séduire par la suggestion de Frazer qui, il y a des années déjà, déclarait que l'Égypte était « un vrai nid de totems », je voudrais mettre en garde contre un danger qui me paraît réel. On est en train de confondre les cultes d'animaux et le totémisme. Pour peu que l'on soit au courant des divergences d'écoles qui se sont manifestées dans les dernières années sur la question du totémisme, il me semble qu'on devrait regarder à deux fois avant d'introduire dans l'égyptologie des termes que l'on est exposé à ne pouvoir conserver longtemps. Je voudrais que, s'en tenant aux faits, on s'abstienne de les classer sous des étiquettes incertaines. La question me paraît se poser à peu près comme suit : Les cultes d'animaux sont fréquents, spécialement en Afrique, et peuvent s'expliquer très bien grâce aux théories générales de l'animisme et du fétichisme. Le totémisme serait une variété spéciale des *cultes* d'animaux (et encore ceci n'est-il pas tout à fait exact) accompagnée d'une *organisation sociale* déterminée². Quand cet ensemble de conditions n'est pas clairement réalisé, convient-il de parler de totémisme ? Loret est-il convaincu que les faits ont été suffisamment précisés pour décrire « l'Égypte au temps du totémisme » ? Pour ma part, je ne le pense pas et j'estime que la démonstration est encore à faire... Laissons les *totémisants* débrouiller les questions ardues de terminologie et contentons-nous de mettre à leur disposition des faits précis, bien étudiés, bien datés.

La conférence de Loret est, en majeure partie, la répétition

1) Victor Loret, *l'Égypte au temps du Totémisme*. Conférence faite au Musée Guimet le 9 avril 1905. Paris, Leroux, 1906, in-12, 71 pages avec 20 figures (Extrait de la « Bibliothèque de vulgarisation » du Musée Guimet, t. XIX).

2) Van Gennep, *Mythes et Légendes d'Australie*, p. cxi écrit : « Le fait le plus important du totémisme, à savoir le tabou sexuel et alimentaire... » Peut-on en prouver l'existence dans l'Égypte primitive ?

des thèses qu'il avait émises dans son travail intitulé : « Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes à propos de l'identification de l'hiéroglyphe servant à écrire le mot dieu ». Les mêmes réserves faites précédemment (Bulletin de 1905) s'imposent et je me contenterai ici de quelques remarques de détail. Loret est un des rares égyptologues qui n'admettent pas que les peintures des vases préhistoriques représentent des bateaux. Un coup d'œil sur un signe d'une inscription d'époque ptolémaïque ne me paraît pas inutile pour apprécier ce point (*Urkunden des ägyptischen Altertums*, II, p. 23 : inscription ptolémaïque de Berlin, n° 14400).

Analysant les représentations d'enseignes agissantes, par exemple les enseignes munies de bras, qui saisissent les prisonniers, Loret nous dit : « Nous nous trouvons en présence d'une convention figurative bien évidente... Nous verrons bientôt à quels résultats importants a pu conduire cette idée, presque insignifiante en elle-même, de transformer par le dessin l'enseigne en un personnage fictif ». Son idée est assez claire : on a d'abord imaginé des signes ethniques, signes vraisemblablement choisis au hasard (p. 47), puis, par convention graphique, on les a animés et enfin on en a fait des dieux (p. 57).

Quand, sur les murs des maisons, des tombeaux, ou sur des papyrus, on voit figuré un arbre, au milieu des branches duquel apparaissent les bras d'une déesse présentant des fruits ; quand, au lieu des bras, c'est la déesse elle-même qui sort à mi-corps du tronc de l'arbre ; ou encore, quand la déesse, tout entière, est debout auprès de l'arbre, personne n'hésite sur l'explication de la scène. C'est évidemment le dieu, le *wély* qui, résidant dans l'arbre, se manifeste pour offrir les fruits¹. C'est à lui que se font les sacrifices offerts ouvertement à l'arbre. Pourquoi supposer une expli-

1) G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, Paris, Hachette, 1905, I, p. 184.

cation différente lorsqu'il s'agit d'une enseigne? J'aurais peine à admettre que c'est parce que l'arbre donne des fruits qu'on a supposé qu'un esprit, une déesse, réside dans l'arbre, car alors tous les arbres fruitiers auraient été l'objet d'un culte. Au contraire, si l'on croit que certains arbres sont habités par un esprit, il est logique de considérer que c'est cet esprit qui autorise la cueillette des fruits. Je raisonne de même le problème des enseignes et je me refuse à croire qu'il « est hors de doute que, avant de devenir des dieux, les signes ethniques ont dû servir d'enseignes et que c'est cet emploi particulier qui, petit à petit, a amené les Égyptiens à leur attribuer un caractère divin ». Les idées de l'auteur sur les enseignes ont déteint sur ses idées sur les animaux sacrés et je pense que personne n'admettra que « nous devons déclarer *sans hésitation* que ces animaux, à l'origine, n'avaient absolument rien de divin ni de religieux (v. p. 45).

LORTET¹ présente ses observations sur les momies de singe du Musée du Caire et sur la nécropole des singes à Thèbes. Dans les sarcophages de singes « nous avons trouvé quelquefois des fleurs, et souvent de nombreuses graines de *Balanites egyptiaca* dont les germes ont été soigneusement détruits avec un instrument perforant, comme si on avait voulu éviter qu'une graine vivante fût enfermée avec le mort. C'est du moins l'explication très ingénieuse que mon ami le professeur Schweinfurth donne de cette mutilation ». Le but me paraît être plutôt d'empêcher une germination qui aurait en une fois réduit à néant les provisions de grains de mort. C'est pour cela que les grains déposés dans les petits greniers du Moyen Empire sont le plus souvent légèrement brûlés, de façon à ce qu'ils ne puissent germer.

L'an XIII de Ptolémée Soter, le 27 Paophi, on transmet aux prêtres la nouvelle de la mort de la vache d'Isis, et le

1) Lortet, *Momies de Singes et nécropole du dieu Thot* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4^e série, VI, 1905, pp. 43-46.

scribe des dieux s'occupa de tous les soins prescrits dans les livres. Il fit savoir qu'à la troisième heure de ce jour l'âme de la Majesté d'Isis, la vache sacrée *hs-t* s'est rendue à *Kbhw* (localité religieuse mise en rapport avec la mort des Apis). Son âme est montée au ciel, elle s'est réunie à Ra. Les prêtres chargés de l'embaumement se livrèrent à leurs devoirs, en conformité avec les livres sacrés et l'enterrement se fit au milieu du deuil général. La stèle qui racontait ces faits et que W. SPIEGELBERG¹ étudie est malheureusement trop mutilée pour suivre avec précision les détails; c'est d'autant plus regrettable que le texte est unique jusqu'à présent. Ce qui subsiste permet cependant à l'auteur de faire une série de remarques fort intéressantes, principalement sur les titres des prêtres. Le texte met une fois la vache *hs-t* en rapport avec le 22^e nome de la haute Égypte, Aphroditopolis, dont la divinité principale était Hathor-Isis et dans lequel, d'après Strabon, on élevait une vache sacrée, blanche. Il se peut que la stèle se rapporte à cet animal sacré. A noter dans ce texte de nombreux titres de prêtres, principalement de la basse Égypte.

L'étude de J. WEISSENBORN² sur le culte des animaux en Afrique a paru en traduction anglaise (Voir Bulletin de 1905).


Fétiches. En tête de l'armée de Ramsès III s'avancait un char sur lequel était un bâton surmonté de la tête de bélier avec le disque solaire. H. SCHAEFER³ montre que c'est le dieu Amon lui-même qui accompagne le roi à la guerre,

1) W. Spiegelberg, *ein Denkstein auf den Tod einer heiligen Isiskuh*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 129-135.

2) J. Weissenborn, *Animal Worship in Africa* dans le *Journal of the African Society*, janvier et avril 1906.

3) H. Schäfer, *assyrische und ägyptische Feldzeichen*, dans *Klio, Beiträge zur alten Geschichte*, VI, 1906, pp. 393-399 avec 4 figures.

comme en fait foi l'inscription qui explique la scène. Les remarques de Schaefer portent sur les enseignes assyriennes et égyptiennes; elles sont importantes pour l'histoire du culte des enseignes, en même temps que pour l'étude de la croyance à l'incorporation de divinités dans des pieux fétiches.

W. SPIEGELBERG¹ complète l'étude qu'il avait publiée en 1903². Il apporte une nouvelle série d'exemples tout à fait décisifs du culte des pieux. Le mot *sekhem* que l'on traduit souvent « gewaltig » est réellement compris par l'égyptien d'une manière concrète : le bâton ou le sceptre *sekhem*, fétiche dans lequel un esprit est incorporé. Puchstein, avec Schaefer interprète les colonnes dites à chapiteau renversé du « promenoir de Thoutmès III » à Karnak, comme de gigantesques sceptres³. En réalité, comme le montre Spiegelberg, à l'époque historique les dieux, les morts, à côté de leur âme, de leur double, ont également un esprit *sh̄m* incorporé dans un sceptre . C'est ce sceptre qui est dans la main des morts sur les bas-reliefs ou les statues. Je crois qu'il faut rattacher cette croyance à celle des primitifs pour qui les armes, les insignes du roi (en Égypte les couronnes sont déesses) sont possédés d'un esprit protecteur spécial. Le mort est, on le sait, identifié au roi, comme le roi l'est lui-même au dieu et, par le fait, chaque défunt acquiert le droit d'avoir un sceptre *sekhem* contenant un esprit.

Caractères divins de la royauté. E. AMÉLINEAU⁴



1) W. Spiegelberg, *Varia*, LXXXII. *Zum ägyptischem Stabkultus*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 163-165.

2) W. Spiegelberg, *der Stabkultus bei den Aegyptern*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXV, 1903, pp. 184-190.


3) Otto Puchstein, *die Jonische Säule*. Leipzig, Hinrichs, 1907, p. 29.




4) E. Amélineau, *le Culte des rois préhistoriques d'Abydos sous l'Ancien Empire*, dans le *Journal Asiatique*, mars-avril 1906, pp. 233-272.



après avoir pompeusement annoncé qu'il a pu, enfin, étudier le LEPSIUS, *Denkmäler*, se livre à l'examen de quelques documents dans lesquels il pense retrouver les traces du culte des rois primitifs d'Abydos, à l'époque de l'Ancien Empire. Il a reconnu incontestablement le culte du roi Qa mentionné dans des mastabas de Gizeh et de Saqqarah (L. D. II, 27 et 29, 48 et 89) et c'est là une remarque fort intéressante. Malheureusement l'auteur n'a pas pu s'y tenir et il a voulu en reconnaître encore quelques autres, par de véritables tours de force d'imagination et... d'inexactitude. (Voir spécialement les pages 237-238.) Le roi Sekhem doit son origine à un titre de

prêtre de la déesse Sekhmet   (L. D. II, 83), le roi Kheper n'a pas plus de consistance tout au moins pour l'époque où Amélineau le place (serait-ce Didoufri?) et pourrait bien n'être qu'un nom de château funéraire (Comparer PETRIE, *Royal tombs*, I, pl. VIII).





Comme exemple d'inexactitude rare je citerai p. 26 : Petrie « s'il avait fait attention aux autres tablettes que lui-

même a publiées, aurait vu que les signes  y sont remplacés par d'autres sans que le nom du roi Qa change, et que, par conséquent il n'y a nulle sûreté à nommer Qa-Sen, comme il l'a fait le Pharaon Qa ». Amélineau n'a pas su

reconnaître la variante graphique   au lieu de  et un simple coup d'œil sur le Glossaire d'Erman p. 114 eût suffi à l'empêcher de se méprendre et d'accuser Petrie¹.

L'explication du titre fréquent   « le premier sous le roi » par « le *porte-chef* du roi, celui qui était chargé de porter la *tête du roi* dans les cérémonies publiques primitives » est d'une ingéniosité qui déconcerte et l'on aimerait

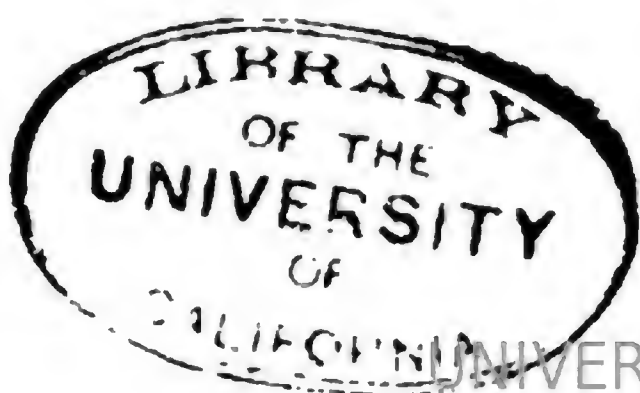
¹) Voir Flinders Petrie, *Royal tombs*, I, pl. XII, 1-2; XVII, 26-27 et II pl. VIII, 3; XII, 6.

savoir comment Amélineau traduirait les titres   et  .

L. BORCHARDT¹ édite et traduit le texte d'un décret du roi Pepi I, découvert à Dahschour et conservé actuellement au Musée de Berlin. L'an 21 de son règne, Pepi envoie à plusieurs hauts fonctionnaires, dont plusieurs sont connus d'autre part, tel Ouni, un ordre relatif au culte funéraire du roi Snéfrou dans ses deux pyramides, celle de Dahschour, dont le site est précisé par le décret, l'autre celle de Meidoum connue depuis plusieurs années déjà. Le roi indique les corvées dont il exempte les villes funéraires qui dépendent de ces pyramides, ainsi que leurs habitants. Suivent des prescriptions relatives à la culture des terres, au droit des habitants d'une des villes de passer à leur gré dans l'autre (?), à la défense de continuer à détruire le temple de la seconde pyramide du roi Mycérinus, dont l'emplacement est ainsi déterminé; à l'exemption d'impôt sur les canaux, lacs, fossés, outres et sur les sycomores abritant les puits des villes funéraires; à l'interdiction pour certaines personnes de pénétrer dans les temples funéraires ou d'y faire acte quelconque, etc... Et si le roi a institué de telles prescriptions et exemptions de

1) On regrettera le manque de références dans la liste des dieux de l'Ancien Empire où l'on peut relever des détails surprenants : Le « Ra dans le lieu de son cœur, c'est-à-dire dans les temples d'Héliopolis » pour citer un exemple. Peut-on recommander à l'auteur de parcourir l'étude de Kurt Sethe, *die Heiligtümer des Re' im alten Reich*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XVVII, 1889, pp. 111-117 ainsi que l'étude du même auteur sur les rois primitifs : *Beiträge zur ältesten Geschichte Aegyptens*. Leipzig, Hinrichs. 1903, pp. 22-41. Il est vrai que l'auteur, professeur à l'École des Hautes-Études, ne paraît pas très habile à se servir des bibliothèques parisiennes, s'il faut en juger par une note de ses *Prolegomènes d'étude de la Religion égyptienne*, p. 168, note 2 : « Si je ne cite pas les ouvrages étrangers, c'est que je ne les ai pas, que je ne les ai pas lus et n'ai pu me les procurer » !

2) L. Borchardt, *ein Königserlass aus Dahschur*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 1-11 avec 2 planches et 1 figure.



corvées pour ces deux villes funéraires, c'est afin que l'on puisse célébrer complètement et sans entraves le culte des pyramides du roi Snéfrou. Ce décret est des plus importants et se rattache, comme le remarque l'éditeur, aux textes découverts par Petrie à Abydos (Voir Bulletin de 1904).

On doit à G. LEGRAIN¹ une contribution des plus intéressantes à l'étude des temples consacrés aux rois adorés après leur mort. L'auteur étudie spécialement les monuments relatifs au temple de Thoutmès III où l'on vénérât la statue du roi « portant la vie »². Legrain excelle à réunir des matériaux qui, chacun pour leur part, semblent peu importants et qui, réunis, prennent une réelle valeur³.

Culte des Morts. J. CAPART⁴ donne quelques exemples d'une formule intéressante pour la théorie du double⁵.

G. FOUCART⁶ tente d'expliquer la présence à Abydos de tombeaux consacrés à Sésostris III, Aahmès et à la reine Teta-shera, alors que l'on connaît par des textes ou des monuments les tombeaux réels de ces princes en un autre endroit de l'Égypte. « Peut-être, dit Foucart, que des briques au nom d'un souverain, fussent-elles trouvées dans les cou-

1) G. Legrain, *Notes d'inspection*, § XXXVII. Sur le temple *Manakhpirrihenk-Ankh*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 183-187.

2) Ou statue du roi Thoutmès III, « présentant les offrandes ».

3) Voir Arthur P. Weigall, *a Report on the excavation of the funeral temple of Thoutmosis III at Gurnah*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 121-141. Remarquer pp. 125-127 : objets de fondation comprenant entre autres huit oies séchées et plusieurs plats contenant des œufs d'oie.

4) J. Capart, *sur une Formule d'un sarcophage de la XII^e dynastie au Musée Guimet*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1907, pp. 144-145.

5) Voir J. Capart, *Chambre funéraire de la sixième dynastie*. Bruxelles, Vromant, 1906, p. 22.

6) G. Foucart, *Compte rendu de Ayrton, Curelly et Weigall, Abydos*, III, dans la *Revue de l'histoire des religions*, LII, 1905, pp. 430-437.

loirs d'une tombe, ne démontrent pas nécessairement que cette tombe est celle du roi dénommé. Elles peuvent avoir été tirées du pillage d'un de ses monuments élevé dans le voisinage. Ou bien la tombe peut avoir été creusée aux frais du trésor royal, pour quelque prince de la famille, quelque reine, par exemple, dont Abydos fut la résidence et le berceau d'origine de la famille. »

Le problème est compliqué et se rattache à celui de l'existence de deux pyramides pour un même roi, par exemple Snéfrou à Dahschour et à Meidoum ou pour Mycérinus à Dahschour et à Gizeh; d'un mastaba et d'une pyramide pour Zeser à Mahasnah et à Saqqarah et peut-être même pour Oudas (MASPERO, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, I, p. 415, note 6).

L'existence des deux tombeaux s'explique, à mon avis, comme suit. Dans l'un, le corps du défunt reste enfermé (comme plus tard dans les syringes de Biban el Molouk). dans l'autre on amène le double qui y reçoit les sacrifices (comme plus tard les temples funéraires de la plaine thébaine) et de la sorte, on rend plus difficile la réunion de l'âme et du corps, redoutée des survivants. Aux anciennes époques il y a des deux côtés les deux parties fondamentales du tombeau, le caveau et la chapelle. D'une part la chapelle ne sert plus après le jour même des funérailles, d'autre part le caveau est vide. Plus tard « les organes inutiles s'atrophient » et l'on se contente d'édifier ici un caveau, là un temple funéraire.

Dans un compte rendu détaillé de l'ouvrage de Miss MURRAY sur les mastabas de Saqqarah (Voir Bulletin de 1905) G. FOUCART¹ analyse soigneusement les documents publiés et souligne quelques points particulièrement intéressants.

On aimerait à voir Foucart présenter en détail la démonstration de ses idées : « Depuis longtemps, dit-il, j'enseigne

1) G. Foucart, Compte rendu de Murray, *Saqqarah Mastabas*, I, dans la *Revue archéologique*, 1906, II, p. 185-193.

à mes auditeurs que le moindre détail de ces stèles — ou des scènes qui leur équivalent dans les hypogées — est la traduction pictographique, résumée, d'une série de pièces écrites, établissant les obligations contractuelles et les droits juridiques de tous les personnages qui y figurent ; que, par conséquent, le détail le plus infime en apparence, une main qui tient le bâton, une taille de quelques pouces pour le personnage de gauche comparé à celui de droite, l'ordre d'une théorie de serviteurs, tout cela *vaut* comme un document, et fait foi comme lui en cas de contestation ».

Foucart, signalant le fait que les noms des serviteurs du défunt ont été gravés à la pointe après achèvement de la décoration murale, écrit qu'il importera d'en dégager quelque jour la théorie exacte. Je pense qu'elle a été faite parfaitement par MASPERO (Voir Bulletin de 1905 : Mobilier funéraire). Il est regrettable que Foucart ne nous dise pas s'il accepte l'explication de Maspero ou s'il songe à une autre interprétation.

On ne peut que s'associer aux remarques de Foucart sur la lenteur mise à publier la série des monuments de l'Ancien Empire du Musée du Caire, d'autant plus que cette publication renouvellera en très grande partie nos connaissances sur cette période importante de la civilisation égyptienne.

Les Arabes ont pillé au commencement du xix^e siècle la nécropole des hauts fonctionnaires memphites des XVIII^e et XIX^e dynasties, entre autres les tombes des prêtres de Ptah. Quelques fragments des scènes sculptées sont entrés à cette époque dans les grandes collections européennes, à Leiden¹, Florence², etc. Mariette en recueillit quelques-uns³. Un certain nombre des reliefs avaient été réemployés dans des con-

1) *Aegyptische Monumenten van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leyden*, III, planches V-XXVI ; I, pl. XXXI-XXXIV.

2) Berend, *Principaux Monuments du Musée égyptien de Florence*. Paris, 1882, planche VIII.

3) A. Mariette, *Monuments divers*, planche 60.

structions arabes qui paraissent avoir été détruites en ces dernières années. Des fragments sont entrés alors au Caire, à Berlin¹, à Copenhague², à Carlsruhe³ et récemment à Bruxelles⁴. A juger par l'ensemble de ce qui a été publié jusqu'à présent il semble que la décoration de ces tombes ne différerait pas beaucoup de celle des tombes thébaines contemporaines. Tout au plus pourrait-on dire qu'il y a une tendance à conserver des scènes empruntées aux mastabas de l'Ancien Empire et qui, à Thèbes, semblent disparaître du répertoire funéraire. Il serait peut-être intéressant de réunir en une publication d'ensemble tous les fragments dont la liste serait déjà longue, plus longue que les quelques notes ci-dessous pourraient le faire croire.

H. MADSEN⁵ publie un fragment, du Musée du Louvre, et résume les données relatives aux fêtes funéraires célébrées dans les jardins.

J'avoue ne pas être entièrement convaincu de l'exactitude de l'interprétation proposée par Madsen. Si l'on revoit tous les fragments auxquels il se réfère, il est difficile de comprendre pourquoi la fête doit avoir été célébrée dans un jardin *dépendant de la maison du défunt*.

Les kiosques funéraires étaient édifiés tout le long du parcours de la procession funéraire, depuis la maison jusqu'à l'arrivée à la tombe dans la nécropole. Lorsque le convoi est représenté traversant le Nil, on trouve des kiosques édifiés

1) A. Erman, *aus dem Grabe eines Hohenpriesters von Memphis*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXIII, 1895, pp. 18-24 et 2 planches.

2) H. Madsen, *aus dem Hohenpriestergrabe zu Memphis*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLI, 1904, pp. 110-113 et planche.

3) A. Wiedemann et B. Pörtner, *ägyptische Grabrelief aus der Grossherzoglichen Altertümer-Sammlung zu Karlsruhe*. Strassburg, 1906, planche VII.

4) J. Capart, *une Importante Donation d'antiquités égyptiennes* (suite) dans le *Bulletin des Musées royaux*. Bruxelles, 1908, pp. 76-77 et figure 8.

5) Henry Madsen, *die Totenfeier im Garten*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 51-54 et figure.

sur la rive¹. On n'aurait pas de peine à citer des exemples chez d'autres peuples de ces dépôts d'offrandes échelonnés sur la route qui mène de la maison au tombeau, spécialement en Chine. Les cérémonies qui se font sur le lac n'impliquent nullement le lac d'agrément du jardin mais bien un lac funéraire dépendant de la tombe et dont il est déjà question sous l'Ancien Empire². Ce lac était environné de plantations ; les jardins funéraires sont représentés sur des stèles et cités dans les textes³. Au moment de l'ensevelissement, une cérémonie mettait le mort en possession de son domaine funéraire et c'est à cette cérémonie que je rattacherais les scènes dont plusieurs fragments ont été successivement étudiés par Madsen.

A. MORET⁴ avec la collaboration de L. BOULARD, consacre une étude détaillée aux textes juridiques relatifs à des donations et fondations, principalement les contrats avec les prêtres de double et relatifs aux offrandes funéraires sous l'Ancien Empire.

Une formule de ces contrats, faisant allusion aux dérogations qui y seraient apportées, s'exprime comme suit : « Il y aura jugement contre eux dans le lieu où l'on juge » ou encore « Le dieu grand les jugera dans le lieu où l'on juge ». A quelle juridiction la formule se réfère-t-elle ? C'est ce qui

1) Voir par exemple Scheil, *Tombeaux thébains*, dans les *Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire*, V, 1894, planche VIII.

2) Mariette, *les Mastabas de l'Ancien Empire*, p. 195 ; Lepsius, *Denkmäler*, II, 101 b. Voir K. Sethe, *Urkunden der 18. dynastie*, p. 28, lignes 3 et 4 : « que l'on creuse son lac, que l'on plante ses arbres ».

3) G. Maspero, *sur les Jardins funéraires*, dans les *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, IV, pp. 241-248 et planche. Réimprimé du *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, II, 1880, pp. 105-108 et *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XX, 1898, pp. 134-136.

4) A. Moret, *Donations et fondations en droit égyptien*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 57-95.




n'est pas aisé à déterminer. Est-ce sur cette terre, est-ce dans l'autre monde? Moret est assez disposé à admettre qu'il s'agit d'une juridiction spéciale des prêtres d'Osiris qui auraient eu une compétence spéciale pour les questions funéraires. La variante que j'ai publiée¹ : « Je serai jugé avec eux par le dieu grand, maître de l'Occident, dans l'endroit où se trouve le vrai » me porte à croire plutôt qu'il s'agit déjà d'une allusion au jugement des morts, tel qu'il nous apparaîtra nettement plus tard. Moret écrit : « On remarquera que les textes, cités par comparaison avec le nôtre, visent tous des délits matériels contre le défunt, sa tombe et ses prêtres. Évidemment ces délits comportaient une sanction en ce monde ». Est-ce bien certain? Il me semble plutôt que le défunt redoute notamment certaines souillures, qu'il pense empêcher par des menaces², telle que celle-ci (Moret, p. 87, note 1) : « Le crocodile sera contre lui dans l'eau, le serpent contre lui sur la terre ». En songeant aux promesses de certaines stèles pour ceux qui voudront bien réciter la formule utile au mort, je penserais plutôt qu'il s'agit ici de menaces dont on laisse au dieu l'exécution. Il faut reconnaître cependant que les textes publiés ne permettent pas de trancher nettement la question ni dans un sens ni dans l'autre.

A. MORET³ réunit plusieurs exemples de textes qui montrent que dans la formule d'offrande \downarrow représente réellement le roi. En effet le groupe $\downarrow \Delta \overline{\text{—}}$ est parfois remplacé

1) J. Capart, *Chambre funéraire de la sixième dynastie*, Bruxelles, 1906, p. 25.

2) J. Capart, *une Rue de tombeaux à Saqqarah*. Bruxelles, 1907, planche XIX où il est spécialement question de ceux qui mangeraient dans la tombe des aliments interdits.

3) A. Moret, *Varia*, II. Sur la formule $\downarrow \Delta \overline{\text{—}}$, dans le *Sphinx*, 1907, pp. 31-33.

par un hiéroglyphe figurant un roi présentant une table d'offrandes. D'autres fois au lieu de  on trouve le mot écrit en entier   ¹.

W. M. FLINDERS PETRIE² découvrit en 1906, dans la nécropole d'Assiout une série importante de maisons en terre cuite datant de la X^e-XII^e dynasties : « These pottery houses were the provisions for the use of the soul itself placed *upon* the grave, to keep the soul satisfied, and prevent it wandering back to the village ». Cet usage est à rapprocher de la coutume africaine, si répandue, de construire pour les âmes des morts de petites cases³. Parfois la maison est remplacée par un simple plat renfermant des simulacres d'offrandes ; ce qui rappelle un fait constaté en 1865 à Deer, en Nubie : « Nous remarquâmes, dans ce cimetière, une particularité que nous n'avions encore observée nulle part, et qui est un reste de l'ancienne Égypte. A la tête de la plupart des tombes était placé un long plat en terre dans lequel les parents venaient déposer des offrandes⁴ ».

C. LEONARD WOOLLEY⁵ publie une série de figurines en os, d'époque copte, représentant des femmes nues. Il les rattache à ce qu'il appelle les *ex votos* de parturition gréco-égyptiens en terre cuite et en calcaire. Ce serait plutôt une vague survivance de l'usage des figurines des femmes du

1) Voir G. Maspero, *la Table d'offrandes des tombeaux égyptiens*. Paris, 1897, dans la *Revue de l'histoire des religions*, XXXV, 1897, pp. 275-330 et XXXVI, 1897, pp. 1-19.

2) W. M. Flinders Petrie, *the Soul houses in Egypt*, dans *Man*, 1907, n° 71, pp. 113-114, planche H et figure 1 ; *Soul houses in Egypt*, dans *Records of the Past*, VI, 1907, pp. 195-201 avec 7 figures.

3) Voir A. Le Roy, *la Religion des Primitifs*. Paris, 1909, p. 288-290 et passim.

4) Stacquez, *l'Égypte, la Basse Nubie et le Sinaï*. Liège, 1865, p. 229.

5) C. Léonard Woolley, *Coptic bone figures*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXIX, 1907, pp. 218-220 avec 3 planches.

mort déposées dans les tombeaux pendant toute la durée de la civilisation égyptienne.

Tombeaux. FR. W. VON BISSING¹ publie avec A. E. P. WEIGALL le mastaba de Kagemna (ou Gem-ni-kai) à Saqqarah (VI^e dynastie). Le premier volume, seul paru jusqu'à présent, donne les scènes de la 1^{re} salle du tombeau. Le commentaire est extrêmement précis : on trouvera spécialement pp. 29-33 l'indication des principales scènes semblables des tombeaux de l'Ancien Empire.

P. A. A. BOESER² publie le mastaba de Achet-hetep-her actuellement conservé au Musée de Leiden (V^e dynastie). A remarquer planches VI et VII deux textes intéressants, relatifs à la construction de la tombe ; planche IX scènes des funérailles : la statue du mort placée dans un naos ouvert est traînée vers le tombeau ; la statue enfermée dans un naos est traînée en barque, accompagnée du prêtre récitant et des pleureuses ; planche XIX les deux statues du mort, debout et assise, sont introduites au tombeau.

J. CAPART³ a édité trois des tombeaux découverts par Loret à Saqqarah (VI^e dynastie). On remarquera planche LXVI, scènes de circoncision ; planches LXX-LXXII représentation des funérailles. — On me permettra de signaler ici l'édition d'une chambre funéraire de la VI^e dynastie, contenant des représentations des greniers, des offrandes et un texte reli-

1) Fr. W. von Bissing, *die Mastaba des Gem-ni-kai* herausgegeben im Verein mit A. E. P. Weigall, I. Berlin, Duncker, 1905, 4^o, viii, 42 pp. et XXXIII planches.

2) A. E. J. Holwerda, P. A. A. Boeser et J. H. Holwerda, *Beschreibung der ägyptischen Sammlung des niederländischen Reichsmuseum der Altertümer in Leiden*. Leiden, Brill, 1905. Texte 4^o, xii, 23 pp. Atlas folio de XXX planches. Le mastaba occupe les pages 11-18 et les planches V-XXI.

3) J. Capart, *une Rue des tombeaux à Saqqarah*. Bruxelles, Vromant, 1907, I, 79 pp. ; II, CVIII planches exécutées en collaboration avec le docteur Charles Mathien.

gieux faisant peut-être allusion au jugement des morts¹.

A. WIEDEMANN et B. PORTNER² éditent les sculptures d'un mastaba de la IV^e dynastie, conservé à Karlsruhe. Remarquer planche III la célébration de l'office funéraire par les prêtres.

La planche VII reproduit un fragment d'un bas-relief memphite de l'époque du Nouvel Empire, provenant de la sépulture du grand prêtre de Ptah, Ptah-meri. J'y vois un exemple curieux de la confusion qui se produisait dans les diverses croyances funéraires. Sous l'Ancien Empire, on trouve figurés sur les murs des chapelles des mastabas les ouvriers agricoles se livrant pour le mort aux travaux des champs, labourant, semant, récoltant le grain. D'autre part, une conception nouvelle s'est introduite, d'après laquelle le mort, se rendant dans le monde des dieux, est contraint de s'y livrer aux travaux agricoles. De là, dans les papyrus du Livre des Morts, les scènes où l'on voit le mort, labourant, semant, récoltant le blé dans les champs d'Ialou.

Ici, dans le relief de Karlsruhe, on constate la combinaison des deux motifs. Le défunt sème, mais il est accompagné de toute une série de serviteurs également occupés aux travaux agricoles.

Stèles funéraires. AHMED BEY KAMAL³ a édité les stèles ptolémaïques et romaines du Musée du Caire. La collection est extrêmement importante pour l'étude des idées religieuses et spécialement des idées funéraires de l'Égypte gréco-romaine. Il serait hautement désirable que quelqu'un,

1) Jean Capart, *Chambre funéraire de la sixième dynastie aux Musées royaux du Cinquantenaire*. Bruxelles, Vromant, 1906, 4°, 26 pp. et 5 planches.

2) A. Wiedemann et B. Pörtner, *ägyptische Grabreliefs aus der Grossherzoglichen Altertümer Sammlung zu Karlsruhe*. Strassburg, Schlesier und Schweikhardt, 1906, 4° 32 pp. autographiées et 7 planches en phototypie.


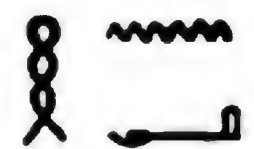
3) Ahmed bey Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines* (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire). Le Caire, 1905, 4°, t. I, vi, 287 pp. ; t. II, XC planches.

prenant ce recueil pour base, dépouillât soigneusement les textes des stèles de ce genre et en publiât une analyse. L'auteur aurait pu faciliter ce travail en nous donnant une table des diverses formules. Lisant le volume, la plume à la main, j'ai fait un relevé de quelques-unes d'entre elles et je me permets d'en donner quelques extraits. (Les stèles sont numérotées 22001-22208 ; je ne tiendrai pas compte du chiffre des mille en citant : 1 sera donc 22001 et ainsi de suite).

Je laisse évidemment de côté les formules que l'on pourrait appeler fondamentales et qui se rencontrent sur toutes les stèles : ce sont celles qui sont relatives en premier lieu aux offrandes nécessaires au mort, « des aliments solides pour son ventre, de l'eau pour son gosier (210) », et qui lui sont transmises par l'intermédiaire des dieux.

Stèles avec biographie banale, c'est-à-dire énumération de qualités envers les dieux et les hommes sans aucun détail réellement personnel : 7, 25, 54, 69, 70, 74, 77, 114, 151, 173, 174.

Biographies spéciales, avec indication de l'âge, 7, 17, 74, 95, 120, 171, 179.

Parmi les formules où l'on demande que le mort soit *kou* au ciel sous Ra, *Ouser* sur terre sous Geb, *juste de voix* dans la nécropole sous Osiris, 45, 51, 59, 151, 174, 210, il faut remarquer 53 qui, au lieu de « juste de voix », dit *dieu* dans la nécropole sous Osiris, et 87 qui remplace  sous par  avec.

Demandes : de boire l'eau des sources du fleuve, 45, 87, 151, 174 ; de respirer les vents, dont l'origine est souvent rapportée à des dieux expressément désignés, 7, 54, 69, 74, 77, 87, 151, 152, 212 ; de suivre le dieu, soit dans l'autre monde, soit lors des fêtes, 15, 51, 69, 151, 171, 173, 174 ; de ne pas être repoussé de l'autre monde, des portes de l'autre monde, de ne pas être détruit, 17, 51, 57, 69, 87, 114, 151, 156, 171, 174, 179 ; d'entrer et de sortir de l'autre monde ou de tout endroit désiré, 43, 44, 69, 127, 151, 173 ; que

les descendants restent dans la maison du défunt comme héritiers, 15, 57, 70, 114, 152, 173, 174 ; que le nom et le souvenir du défunt soient conservés parmi les vivants, dans la ville, dans le temple, 51, 53, 69, 98, 114, 120, 151, 152, 209.

Interpellation des vivants pour les prier de réciter les formules funéraires, de verser des libations afin « d'embellir le cœur et de faire vivre l'âme » du défunt (77), avec, parfois, des promesses ou des imprécations (151), 54, 69, 77, 114, 120, 151, 152, 173, 174.

Ensevelissement, 54, 179.


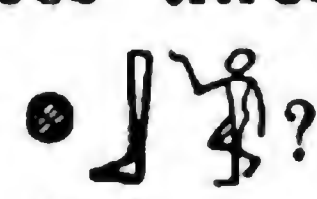
Un fils s'adresse à l'âme de son père en ces termes, 173 : « O mon père qui es dans la nécropole, puisses-tu sortir à la voix. Je suis ton fils excellent, faisant vivre ton nom. Puisses-tu t'apaiser par ce pain, par cette bière, par cette libation, vis, rajeunis-toi, que ton âme soit stable avec ton double, qu'on ne te repousse d'aucun endroit où ton double aimerait à se rendre, puisses-tu voir Ra à son lever, Tum à son coucher (le soleil levant et couchant) ».

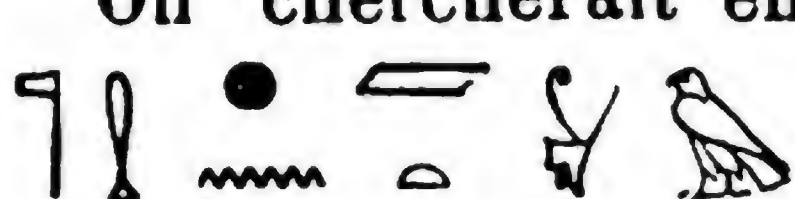
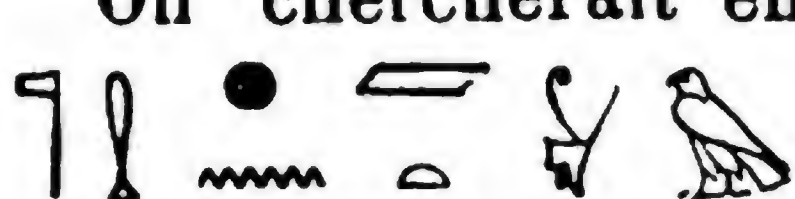

Un mort s'exprime comme suit, 209 : O Harmachis, tu te lèves sur mon corps, tu divinises mon corps, embellis mes membres, tu enveloppes de ton éclat ce qui est en mes membres, tu perfectionnes ma momie dans la nécropole. Tu accordes que mon âme sorte au ciel en ta compagnie, jour et nuit, tu fortifies mon cœur pour sortir et entrer. Je ne suis pas repoussé des portes de la Touat (monde infernal), on m'accorde des offrandes en présence du maître de l'éternité, je reçois la libation dans To-Djeser (un pays des morts), au jour de l'abondance de l'eau (inondation), tous les dix jours..., (à toutes les fêtes). Le dieu grand ne me repousse pas de son trône à sa fête du commencement de l'an, car je suis le suivant de son maître, qui n'ai jamais fait de mal sur la terre... etc.

L'hymne à Ra constituant le chapitre XV du Livre des Morts se retrouve partiellement sur un grand nombre de stèles, souvent copié avec une invraisemblable négligence

par le graveur antique qui n'en comprenait plus le sens.

Les tables qui terminent le volume donnent les noms propres, les titres et les noms des divinités. La table des titres ne me paraît pas avoir été faite avec le soin qu'il eût fallu et, l'accumulation de nombreux titres d'un même personnage sous le premier titre qu'il portait, est réellement un procédé par trop commode : pour que la liste fût pratique il eût fallu décomposer tous les titres. Voici un exemple des inconvénients qui résultent de la disposition adoptée :

le titre de , danseur du dieu Min se trouve p. 256 avec la seule référence de la stèle 15. Cependant on rencontre p. 257, dans une énumération de titres, un danseur avec l'indication 70 et, sur la même page on trouve également un danseur du dieu lion 17 et un danseur de Thot cynocéphale 25. Page 258 on a de nouveau deux danseurs 174 et 45. Pourquoi tous ces titres ne figurent-ils pas réunis sous le mot danseur .

On chercherait en vain sous  le titre curieux de  « prêtre de la gardienne d'Horus l'enfant » qui est cité p. 258 *sub verbo*  (74) ¹.

J'attirerai l'attention enfin sur une stèle 197 surmontée de la tête du défunt, en style gréco-romain. Ce type de stèle peut se rattacher aux piliers surmontés d'une tête, étudiés par Spiegelberg et à une série de petits monuments conservés dans plusieurs musées et qui semblent faire la transition entre les stèles et les statues.

HENRY MADSEN ² publie une stèle du Musée de Copenhague, sur laquelle on voit un inspecteur de la nécropole thébaine,

1) Voir Walter Wreszinski, *aegyptische Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum in Wien*. Leipzig, Hinrichs, 1907, pp. 101, 143 et 177.

2) Henry Madsen, *la Stèle d'un inspecteur de nécropole*, dans le *Sphinx*, XI, 1907, pp. 98-102.

Neb-nefer, adorant le roi Amenophis I et sa mère la reine Aahmes-Nefertari. Nebnefer avait usurpé la stèle d'un de ses collègues dont il avait remplacé le nom par le sien propre.

Une stèle du Musée de Berlin, provenant d'Abydos, donne à H. SCHAEFER ¹ l'occasion de faire d'intéressantes remarques sur la coutume d'ériger des stèles funéraires à proximité du temple d'Osiris. Le stèle remplace ici, à Abydos, le tombeau réel qui se trouve en quelque autre endroit de l'Égypte. Les Égyptiens qui visitaient Abydos, dans le cours de leur vie, profitaient de la circonstance pour y faire ériger une stèle accompagnée d'une table d'offrandes. Dès ce moment, et avant même le décès du bénéficiaire, aux fêtes des morts, les prêtres déposaient sur chacune des tables quelques offrandes prélevées sur l'autel même du dieu.

N. SJÖBERG ² traduit deux stèles du Nouvel Empire, celle de Kars, contemporain d'Amenophis I, et celle du vizir Ouser, gouverneur de Thèbes sous Thoutmès III.

Statues funéraires. D'une étude de G. LEGRAIN ³ sur ses découvertes de Karnak, extrayons les lignes suivantes relatives aux statues funéraires qui encombraient le temple d'Amon : « En somme, toutes ces statues nous font entrevoir le temple d'Amon bien autrement que nous ne pouvions nous l'imaginer auparavant. Il semblait raisonnable de croire que

1) Heinrich Schäfer, *ein Zug nach der grossen Oase under Sesostri I* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 124-128.

2) N. Sjöberg, *Inscriptions du temps d'Amenhotep I*, dans le *Sphinx*, IX, 1905, pp. 217-219 ; la *Stèle du gouverneur et vizir User*, *ibidem*, XI, 1907, pp. 83-85. Voir la statue du vizir Ouser dans mon *Recueil de Monuments égyptiens*, planche LXXI.

3) G. Legrain, *Nouveaux Renseignements sur les dernières fouilles faites à Karnak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 137-161.

les morts endormis dans la montagne de Gournah avaient laissé leur âme suivre Osiris et leur double se promener autour du tombeau, attendant une offrande qui, au cours des siècles, devenait de plus en plus improbable. Les choses étaient, décidément, mieux arrangées que nous ne le croyions. Amon est non seulement le dieu qui fait vaincre les rois et leur asservit les nations, mais c'est encore celui qui ouvre son temple aux statues et aux doubles des morts, qui les loge et les héberge, comme étant ses compagnons, ses féaux et ses serviteurs. Il semble, en définitive, que, si le double allait de temps en temps à Gournah pour voir si tout était en ordre dans son tombeau, le plus clair de son temps se passait au temple de Karnak, où, voisinant avec les autres défunts, il recevait l'hommage des parents et la nourriture d'Amon ».

Le même auteur revient sur le sujet en le précisant¹ : (p. 81) « Faute de statue, l'âme du mort n'avait d'autre support que sa momie auprès de laquelle elle devait demeurer confinée jusqu'au jour où, celle-ci étant détruite, le *double*, devenu sans support, allait vagabonder au milieu des humains. Il devenait alors un *afrite* plus ou moins dangereux. Aussi la statue s'impose-t-elle autant pour la tranquillité du mort que pour celle des vivants qui aiment peu les revenants, et chaque mort doit avoir dans son tombeau une statue dans laquelle viendra habiter son âme. Grâce à la cérémonie de l'*ap-ro*, la bouche de la statue ou, plus exactement, la bouche que l'âme emprunte à la statue pourra se nourrir des offrandes qui seront déposées à certains jours de fête dans la chapelle funéraire. Mais laissez passer les ans et les générations se succéder. Peu à peu les offrandes diminueront, le tombeau sera oublié ou pillé, la famille s'éteindra et l'âme qui loge dans la statue ne mourra pas de faim parce qu'elle ne peut mourir,

1) G. Legrain, *Introduction à l'étude de la sculpture thébaine* (Fragment). *Les Débuts de l'Art thébain* dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 4^e série, n° 7, 1906, pp. 75-84.

mais pâtira, perdra patience et, un beau jour, deviendra *afrite* à son tour, ce qui, ainsi que chacun sait, est fort ennuyeux pour les humains d'humeur craintive.

« On remédia à ces inconvénients en consacrant, dans les temples des dieux, des stèles ou des statues comme, aujourd'hui encore, on fonde des messes pour le repos de l'âme des trépassés. Une des plus grandes faveurs royales consistait à autoriser un de ses fidèles à consacrer une statue dans le temple local où elle devait demeurer à tout jamais. D'autres, moins favorisés, semblent avoir payé une redevance au clergé pour pouvoir déposer leurs images dans le temple. Ceci obtenu, l'âme du défunt pouvait se rassurer sur l'avenir : les statues déposées chez le dieu recevaient un culte journalier, perpétuel, et les doubles qui y étaient déposés jouissaient de multiples et incessants avantages que les statues gardées dans le tombeau n'avaient pas. Au lieu de la maigre chère et du jeûne prédécesseurs de la famine pour celle-ci, c'était la ripaille journalière pour celle qui avait la bonne fortune d'habiter le temple. Leur formule de consécration est courte mais bonne : « Tout ce qui apparaîtra sur la table d'offrandes d'Amon sera pour le double d'un tel, fils d'un tel », disent les statues thébaines. Ailleurs, c'est Osiris; ailleurs c'est Ptah ou toute autre divinité locale qui remplit le même rôle nourricier.... »

Cette citation me paraît intéressante; elle précise admirablement le but recherché par les Égyptiens en déposant dans les temples ces nombreuses statues dont les fouilles de Legrain viennent d'accroître le répertoire dans une proportion réellement extraordinaire.

H. RANKE¹ publie le texte d'une statue acquise par le Musée de Berlin et représentant un haut fonctionnaire de la XXVI^e dynastie. Le lieu de provenance pourrait être le temple d'Horus d'Edfou.

1) H. Ranke, *Statue eines hohen Beamten unter Psammetich I*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 42-54.

Au milieu des phrases ordinaires, on peut noter, dans l'interpellation aux vivants qui pénètrent dans le temple, les mots suivants : « Puissent les dieux de ce temple vous récompenser... si vous prononcez mon nom. Celui dont le nom est prononcé, il vit ; et si un autre voit que vous agissez ainsi pour moi il le fera aussi pour vous... J'ai célébré la fête de remuer la terre (Erdhackefest)¹ pour ma maîtresse, la déesse Hathor, tous les ans, au « jour de l'Ivresse ». Le jour de l'ivresse est une fête célébrée dans le temple de Denderah.

Mobilier Funéraire. P. BOESER² publie le texte d'une statuette funéraire (oushebti) prouvant que la statuette était considérée comme le serviteur du mort. Cela n'empêche que la statuette funéraire était avant tout une représentation du mort lui-même, auquel on substitue plus tard un serviteur qui répondra à la corvée dans l'autre monde. La confusion entre les deux idées était si complète que les Égyptiens étaient tentés de trancher le problème une fois dans un sens, une fois dans l'autre.

Les tombes découvertes intactes dans la nécropole thébaine ont toujours été des plus rares ; la trouvaille, faite par THEODORE DAVIS³, de la tombe de Jouiya et Touiyou est d'autant plus importante qu'elle nous a révélé en son entier le mobilier qui y avait été déposé au jour des funérailles. On n'a à regretter que l'absence des bijoux qui, seuls, avaient tenté

1) Pour la fête de *hbs'-t*³ voir V. Loret, *les Fêtes d'Osiris au mois de Khoiak*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, V, 1884, p. 86 et W. Wrezinski, *aegyptische Inschriften aus dem k. k. Hof-Museum im Wien*, Leipzig, Hinrichs, 1906, p. 59.

2) P. Boeser, *eine Uschebti-Inschrift des Leideners Museums*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, p. 81.

3) Theodore M. Davis' Excavations : Biban el Molük. *The Tomb of Iouiya and Touiyou. The finding of the Tomb*, by Theodore M. Davis. *Notes on Iouiya and Touiyou*, by Gaston Maspero. *Description of the objects found in the Tomb*, by Percy E. Newberry. *Illustrations of the objects* by Howard Carter. Londres, Constable, 1907. 4°, xxx, 48 pp. et XLIV planches.

un pillard de l'époque égyptienne. Le mobilier est de premier ordre, sortant en majeure partie du garde-meuble royal : les défunts sont en effet les parents de la reine Tiyi, épouse d'Amenophis III. Jouiya était prêtre de Min, superintendant des bœufs sacrés de Min, seigneur d'Akhmin; sa femme Touiyou, était, en même temps que chanteuse d'Amon, dame des harems des dieux Amon et Min.

Au point de vue qui nous occupe ici il convient de citer : nombreuses et intéressantes formules funéraires inscrites sur les cercueils. — Papyrus du Livre des Morts dont l'analyse sommaire est donnée¹. — Dans les canopes, les viscères sont emballés de façon à simuler de petites momies, surmontées chacune par un petit masque soigneusement modelé. — Dix-huit statuettes funéraires en forme de momie (14 pour Jouiya et 4 pour Touiyou) à la disposition desquelles on avait mis une série de petits instruments en métal et en bois : paniers, briches, hoyaux, pioches et un moule à briques. Ce dernier instrument est des plus rares; sa présence est justifiée par le texte d'une figurine de la XVII^e dynastie, découverte à Drah abu'l Negga. — Figurine magique de Jouiya, en forme de momie, inscrite avec un abrégé des chapitres CLI f et CLI d du Livre des Morts. — Scarabée en ambre avec texte magique, amulettes divers. — Sur un des fauteuils, représentations du dieu Bes, dansant, jouant du tambourin, brandissant des couteaux; figures de la déesse Thouéris, à tête de lion, à corps d'hippopotame. A ce propos, note intéressante de M. Bosanquet sur l'origine égyptienne des démons léontocéphales mycéniens. — Deux nouveaux exemples de lits d'Osiris végétant², dont la signification a été dégagée naguère par A. WIEDEMANN³.

1) Le papyrus a été publié à part par E. Naville, et sera signalé dans le Bulletin de 1908-1909.

2) Voir un autre exemplaire dans G. Daressy, *Fouilles dans la Vallée des Rois* (Catalogue général du Musée du Caire), Le Caire, 1902, planche VII.

3) A. Wiedemann, *Osiris végétant*, dans le *Museon*, nouvelle série, IV, 1903, pp. 111-123.

La présente publication, éditée avec le plus grand luxe, ne contient malheureusement pas l'inventaire détaillé de toutes les pièces découvertes dans le tombeau : on le trouvera vraisemblablement dans un prochain volume du Catalogue général du Musée du Caire.

Les fouilles de THEODORE DAVIS¹ ont fait également découvrir la tombe d'Hatshepsout et de son père Thoutmès I. Malheureusement on n'y a trouvé que deux sarcophages, celui du roi et de sa fille, la boîte à canopes de la reine et une petite série d'objets provenant du dépôt de fondation, vases et modèles d'outils. Les sarcophages et la boîte à canopes sont couverts de textes funéraires. L'édition de ces monuments est précédée par une étude d'E. NAVILLE résumant à grands traits l'histoire de la reine Hatshepsout. Cette étude constitue spécialement un commentaire aussi clair que précis des scènes figurées dans le temple de Deir el-Bahari.

Un volume du Catalogue général du Musée du Caire est consacré par C. C. EDGAR² à la description des monuments appartenant aux dernières périodes de l'histoire de la momification. Les pièces étudiées, principalement les masques en plâtre et les portraits peints sur planchettes, sont pour la plupart des produits de l'industrie de villes de province telles que Crocodilopolis et Hermopolis magna, à une époque où les deux civilisations de Grèce et d'Égypte étaient, dans tout le pays, en intime contact. Une excellente introduction résume les données d'ensemble qui ressortent de l'examen de la collection du Caire. L'auteur (p. XIX) attire l'attention sur l'in-

1) Theodore M. Davis' Excavations : Biban el Molouk. *The tomb of Hatshopsitù, Introduction* by Theodore M. Davis. *The Life and Monuments of the Queen*, by E. Naville. *Description of the finding and excavation of the tomb*, by Howard Carter. Londres, Constable, 1906, 4°, xv, 112 pp. avec XV planches et 11 figures dans le texte.

2) C. C. Edgar, *Græco-Egyptian Coffins, Masks and Portraits* (Catalogue général du Musée du Caire), Le Caire, 1905, 4°, xix, 136 pp. et XLVIII planches.

térêt que présentent les figures religieuses de certains cartonnages de momies, spécialement planche XXXI et figure page 70 : deux prêtres face à face, tenant dans les plis de leurs draperies un objet vraisemblablement sacré qu'ils évitent de toucher avec leurs mains nues. La curieuse représentation du chacal Anubis, avec une clé symbolique attachée au cou, n'apparaît pas avant l'époque romaine. — Page 9, deux momies placées dans le même cercueil, la mère et l'enfant. — Planches IX-XVI curieuses représentations funéraires et religieuses des masques de Meir, spécialement planche XII, le défunt agenouillé sur la fleur de lotus épanouie.

ALAN H. GARDINER¹ réédite une petite figure, publiée dans une plaquette rare, qui représente le grand prêtre de Ptah, Ptahmes, en costume sacerdotal, occupé à moudre du grain. Les monuments de ce genre sont rares ; ils appartiennent tous à l'époque du Nouvel Empire et semblent provenir tous de Memphis. L'auteur se demande quelle est la signification de ces figurines ou plutôt « quel bénéfice particulier on pensait qu'elles pourraient procurer au défunt ». Il rejette tout d'abord l'idée la plus simple qui paraît résulter de la formule inscrite sur plusieurs d'entre elles et d'après laquelle le défunt aurait eu la charge de moudre le grain d'Osiris. Il préfère croire que la statuette est la preuve d'une survivance mal comprise des figurines de serviteurs représentés dans la variété de leurs occupations. Survivance mal comprise en ce sens que, au lieu du serviteur du mort, on a représenté le mort lui-même. A ce propos Gardiner cherche à préciser la signification des figurines funéraires appelées *oushebtis* ou *répondants*. Les uns en font des représentations du défunt lui-même, les autres, des figures de serviteurs, ce qui est du reste confirmé par quelques textes. Quant à Gardiner il pensait que les figurines funéraires étaient vraiment la con-

1) Alan H. Gardiner, *a Statuette of the High Priest of Memphis, Ptahmose*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1907, pp. 55-59 et figure.

tinuation des figures des serviteurs, qui disparaissent au Moyen Empire au moment où l'on trouve les oushebtis, et que ce serait par une véritable erreur que les Égyptiens en auraient fait plus tard des figures du défunt lui-même. Les statuettes montrant le défunt broyant le grain ne seraient qu'un cas spécial dans cette évolution d'idées. Cependant, en post scriptum, sous l'influence d'un travail déjà ancien de Borchardt¹, il modifie sa manière de voir et résume comme suit ses idées : 1° dans l'Ancien Empire des figurines de serviteurs sont destinées à exécuter tous les travaux pour le mort ; 2° une vue nouvelle apparaît avant le Moyen Empire, d'après laquelle le mort doit travailler dans l'autre monde. Pour le dispenser de cette corvée, on place dans le tombeau une petite figure destinée à remplacer le mort ; 3° après le Moyen Empire une confusion se produit entre les deux catégories de figurines et l'on conçoit les répondants (oushebtis) soit comme le mort lui-même, soit comme ses serviteurs.

J'estime, pour ma part, que cette explication est tout à fait satisfaisante pour les oushebtis. Elle ne suffit pas pour les figurines en forme de meuniers et il convient de chercher la justification de ce fait que de hauts personnages, tels que le grand prêtre de Memphis, étaient représentés dans l'attitude d'un broyeur de grains.

Une conception nouvelle qui se fait jour dès avant le Moyen Empire nous montre le mort obligé à travailler dans un autre monde. On sait que cet autre monde est le domaine de l'un ou l'autre dieu, auquel on cherchait, par magie, à identifier les rois morts : les rois sont des Osiris bien avant qu'il soit question de cette identification pour les grands de l'empire. De même que, dans leur domaine funéraire, les Égyptiens étaient accompagnés de toute leur domesticité sculptée sur les parois de la tombe ou figurés par des statuettes en bois ou en pierre, ainsi le dieu des morts avait dans son domaine

1) L. Borchardt, *einiges über die Todtenstatuetten*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXII, 1894, pp. 111-117.

tous les serviteurs nécessaires. Maspero a montré comment de pauvres diables, sans maître, allaient graver timidement leur nom à côté des représentations de serviteurs anonymes dans de riches tombeaux, s'attachant ainsi à la maison funéraire du grand seigneur. Pourquoi n'aurait-on pas cherché à faire de même lorsqu'il s'agit de la maison funéraire d'Osiris ? D'abord on se contente de se mêler à la plèbe innombrable chargée des gros travaux, des corvées, et l'on se contente de faire des briques, transporter le sable qui obstrue les canaux d'irrigation, et cultiver les champs. D'où l'envoi dans le monde du dieu des figurines du mort armé des ustensiles nécessaires, pioches de deux sortes, panier à semailles ou moule à briques. Mais ce sort ne paraît pas enviable : ne vaut-il pas mieux chercher à entrer dans la demeure du dieu en s'attachant à sa domesticité la plus proche ? Et voilà pourquoi l'on se fait broyeur de grains d'Osiris et que les plus grands personnages se vantent d'être serviteurs de la déesse Nut, la mère d'Osiris : ce sont de vieux serviteurs de la famille.

Il ne sera pas inutile à cet égard de remarquer que, dans les petites maisons en terre cuite découvertes par Petrie à Rifeh, lorsqu'exceptionnellement il y a des figurines représentées, c'est le mort lui-même assis sur son fauteuil et le broyeur de grains, le meunier. Ce serait à cette dernière représentation qu'il faudrait rattacher les figurines qui font l'objet de l'étude de Gardiner.

Le livre de J. GARSTANG¹ consacré à ses fouilles de Beni Hasan en 1902-3 et 1904 constitue la meilleure source que l'on possède pour l'histoire des funérailles dans une ville provinciale à l'époque du Moyen Empire. La richesse de la documentation photographique rend cet ouvrage extrêmement pré-

1) John Garstang, *the Burial Customs of Ancient Egypt as illustrated by Tombs of the Middle Kingdom being a Report of Excavations made in the Necropolis of Beni Hassan during 1902-3-4*. Londres, Constable, 1907, gr. 8°, xv, 250 pp. avec une planche en couleurs, 15 planches et 231 photographies dans le texte.


cieux et l'on ne peut assez louer le soin méticuleux avec lequel chaque détail a été relevé. Les tombes consistent en général en un puits au fond duquel s'ouvre une chambre. (La superstructure a toujours disparu.) La chambre, sans décor d'aucune espèce, contient le ou les cercueils, rarement une caisse avec vases dit canopes (pp. 82, 92 et 178). Autour et au-dessus du cercueil sont entassés les figurines de serviteurs, les barques, les greniers et les autres pièces du mobilier funéraire. Rarement on trouve une figurine du mort, du type des statues de double d'Ancien Empire ; une fois elle est couchée sur le mort à l'intérieur du cercueil. (Rappelons qu'il en était de même dans le tombeau thébain du Musée de Berlin, découvert par Passalacqua). Une fois, dans une cavité secrète, placée au-dessus des yeux qui, sur le côté gauche du cercueil représentent les yeux du mort et constituent une espèce de porte pour l'âme, Garstang a découvert une figurine en bois représentant un roi assis (p. 104). Serait un procédé timide d'assimilation du mort à un roi !

Les figurines du type des oushebtis ne sont représentées que par un seul spécimen (p. 103)).

L'auteur remarque l'absence absolue de véritable momification (p. 103) : « Dans les huit cent quatre-vingt-huit tombes du Moyen Empire fouillées dans cette nécropole, il n'y a pas un seul cas de momification, reconnaissable à l'emploi de résine, d'épices ou d'autres substances conservatrices. Un simple emballage dans plusieurs tours d'étoffe, sans bandages, telle est la méthode usuelle de protection des corps, apparemment après l'éloignement des viscères ».

Les cercueils, qui sont de forme rectangulaire, sont parfois emboîtés l'un dans l'autre, l'un d'eux (p. 175) nous montre déjà la forme anthropoïde qui prédominera plus tard ; parfois le corps porte un masque en cartonnage (pp. 171 et suiv.). Indépendamment des textes qui se rattachent au Livre des Morts et qui ont été étudiés par Lacau (voir Bulletin de 1905) on ne trouve sur les cercueils que des formules assez banales, invocations à diverses divinités. On peut remarquer cependant

la formule (p. 191) qui est si fréquente plus tard : « Ta mère Nout s'étend sur toi en son nom de mystère du ciel... etc. », ainsi qu'une curieuse liste de fêtes à l'occasion desquelles doivent être faites les offrandes funéraires (pp. 192-193).

Les chapitres consacrés aux tombes de Beni Hasan antérieurement et postérieurement au Nouvel Empire contiennent des détails fort intéressants, spécialement pp. 28-30 ensevelissement dans un cercueil rond en poterie, ainsi qu'un ensevelissement dans un cercueil rectangulaire en bois, du type qui a servi à former le signe hiéroglyphique pour cercueil . A la XXII^e dynastie, quelques exemples nous montrent des statuettes de Ptah-Sokar-Osiris, posées, dans le tombeau, à côté du cercueil, et remplaçant en réalité la statue de double (comparer les figures 216 et 218 avec 19).

PIERRE LACAU¹ a terminé la publication de son magnifique catalogue des sarcophages antérieurs au Nouvel Empire du Musée du Caire. On notera spécialement la nouvelle et précise analyse des textes religieux du sarcophage de Beb découvert par Petrie à Denderah (n° 28117, pp. 97-101)² et la réédition de la liste des décans sur un sarcophage d'Assiout (n° 28118, pp. 104-189)³. Les index, soigneusement établis, rendront les plus grands services. On y trouvera d'abord les noms des objets représentés sur les parois des sarcophages et dont l'étude est si importante pour l'histoire des amulettes. Les index des textes religieux distinguent les chapitres du Todtenbuch, les chapitres des pyramides de Saqqarah, puis une série de chapitres qui ne se trouvent dans aucun de ces recueils, les textes mutilés et enfin les chapitres propres


1) Pierre Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (Catalogue général du Musée du Caire, nos 28087-28126), tome II. Le Caire, 1905-1906, 4^e, 207 pp.

2) W. M. Flinders Petrie, *Denderah*, planches XXXVII et XXXVII A-XXXVII K.

3) G. Daressy, *une Ancienne Liste des Décans égyptiens*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, I, 1900, pp. 79-90.

au sarcophage d'Amamu et à la chambre funéraire de Psamétik.

Dans la grande œuvre du Catalogue général du Musée du Caire, la tâche confiée à Lacau comptait parmi les plus ardues. Au risque de blesser sa modestie, on doit bien reconnaître qu'on l'eût difficilement confiée à des mains plus habiles. On regrettera de constater que l'auteur n'ait pas cru nécessaire de reproduire dans leur intégralité les textes importants qu'il a si bien analysés. Cette lacune devrait être comblée, surtout que dans d'autres volumes du catalogue on n'a pas hésité à publier intégralement des milliers de formules sans intérêt, voire même des éditions déformées d'hymnes qui n'apprenaient rien, sinon que la négligence des Égyptiens dans la transcription de textes était vraiment illimitée.

Amulettes. Les multiples amulettes qui, à la basse époque, constituent autour du mort une véritable armure magique, ont à l'origine un but des plus pratiques, dépourvu à peu près de toute la symbolique que les âges successifs y ont ajoutée. H. SCHAEFER¹ en fait la démonstration : la plupart d'entre les amulettes se retrouvent peintes sur les sarcophages antérieurs au Nouvel Empire parmi le mobilier que l'on mettait à la disposition du mort. Un grand nombre d'entre elles se sont transmises d'âge en âge sans que leur forme se modifie sensiblement. D'autres ont été déformées par l'oubli du modèle primitif. Schaefer le prouve spécialement pour l'amulette des deux plumes, l'escalier et le signe . La première est un couteau primitif, le second la chaise à porteur et le troisième un vase à libations. L'étude des objets peints dans les cercueils apporte de plus un exemple nouveau à la thèse d'après laquelle le roi seul aurait eu, au début, le droit de bénéficier des rites funéraires ; ce n'est que petit

1) Heinrich Schäfer, *die Entstehung einiger Mumienamulette*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 66-70.

à petit qu'on les applique, d'abord aux grands personnages, puis à peu près indistinctement à tous les morts.

VALDEMAR SCHMIDT¹ attire l'attention sur la double amulette représentée au cou d'un certain nombre de personnages dès l'Ancien Empire : il publie la partie supérieure d'une statuette du musée de Copenhague, un roi du Moyen Empire, portant au cou la même amulette.

Momies. En attendant de nous donner une histoire complète et détaillée de la momification, ELLIOTH SMITH² étudie le procédé en usage à l'époque de la XXI^e dynastie. L'auteur résume d'abord succinctement l'évolution des procédés. Au début, si les corps se sont conservés, ce n'est que le résultat de l'action des agents naturels ; plus tard, à partir de la XVII^e dynastie, on constate l'emploi de procédés destinés à préserver les tissus intacts. A la XIX^e-XX^e dynastie on cherche, en bourrant les joues, à rendre à la face son aspect primitif et, cet usage se généralisant à la XXII^e dynastie, le corps tout entier sera rembourré.

Plus tard encore, l'aspect du corps sera donné seulement à l'extérieur grâce à l'emploi de nombreuses bandelettes. L'époque ptolémaïque constitue l'apogée de l'art de disposer les bandelettes. A l'époque romaine le bitume est utilisé abondamment ; enfin, à l'époque chrétienne on abandonne la poix et l'on se contente de simplement saler les corps.

L'auteur analyse minutieusement les procédés de rembourrage employés à la XXI^e dynastie et il montre que les Égyptiens y ont fait preuve d'une réelle virtuosité.

1) Valdemar Schmidt, *Note on a peculiar pendant shown on three statues of Userthesen III*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXVIII, 1906, pp. 268-269 avec une planche.

2) G. Elliot Smith, *a Contribution to the Study of Mummification in Egypt, with special reference to the Measures adopted during the Time of the XXI dynasty for Moulding the Form of the Body*, dans les *Mémoires présentés à l'Institut Egyptien*, V, fasc. 1. Le Caire, 1906, 53 pp. et XIX planches.

L'examen du traitement des viscères conduit à des résultats intéressants. On sait que ces derniers étaient enlevés du corps et généralement déposés dans des vases appelés canopes¹, placés chacun sous la protection d'un génie funéraire. Or les attributions traditionnelles sont incorrectes et il n'y avait du reste pas de règle stricte. En général, cependant, l'estomac est sous la protection de Tuamoutef à tête de chien, les poumons de Hapi à tête de singe, les intestins de Khebsenuf à tête de faucon et le foie de Amset à tête humaine. Le cœur est *dans tous les cas* laissé dans le thorax, attaché aux grands vaisseaux sanguins. A la XXI^e dynastie, les viscères, emballés soigneusement en paquets, contenant parfois des figurines de génies en cire ou en terre cuite, étaient replacés dans la cavité thoracique et abdominale. Les corps étaient peints, les hommes en brun rouge, les femmes en jaune.

Quel aurait été le but de ces manipulations compliquées qui, ainsi que le remarque l'auteur, peuvent sembler en contradiction avec l'idée de conserver le corps intact ? Pour répondre à cette question, il serait indispensable de savoir exactement quelles idées amenèrent progressivement les Égyptiens à conserver les corps. On sait qu'à l'époque primitive on démembrait les cadavres et les notes qui précèdent ont montré que ce n'est que très lentement qu'on a réellement cherché à *conserver* le corps. Reisner suggère l'explication suivante (p. 45) : « A certaines périodes de leur histoire les anciens Égyptiens avaient coutume de déposer dans la tombe de leurs morts une statue représentant le défunt, de sorte que, en cas où le corps périssable aurait perdu toute ressemblance à la personne telle qu'elle était en vie, la statue subsistât comme demeure du *ka* ou *double*.... Toutes les mesures minutieuses prises pour conserver l'intégrité de la peau et préserver la forme du corps s'expliqueront si l'on sup-

1) Voir G. Reisner, *the Dated Canopic Jars of the Gizeh Museum*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXXVII, 1899, pp. 61-72.

pose que les embaumeurs de la XXI^e dynastie cherchaient à substituer le corps lui-même à la statue : en d'autres termes le corps était conservé et travaillé de façon à conserver une certaine ressemblance avec le défunt et à servir de demeure au *ka* ». Cette hypothèse n'est pas invraisemblable, bien qu'elle soit en contradiction avec les idées qui me paraissent à la base de la coutume de placer dans la chapelle du tombeau ou dans le temple une statue de double. Je pense qu'à l'origine, l'âme est attachée à cette statue, précisément dans le but de l'empêcher de retourner au corps et de se réincarner. Il est vrai que les idées funéraires se sont développées en un sens qui devait entièrement oblitérer les idées originaires et qu'on a bien pu en arriver, comme le propose Reisner, à confondre le corps et le support du double. La cérémonie de l'ouverture de la bouche, faite essentiellement sur la statue, a bien fini par se faire sur la momie elle-même !

Outre son étude générale, on doit à ELLIOTH SMITH¹ une série d'études de détail, spécialement sur les momies royales des XIX^e et XX^e dynasties. Toutes ayant été pillées dans l'antiquité, elles ont fourni relativement peu de renseignements pour l'histoire de la momification. A en juger par quelques spécimens retrouvés en place elles devaient être couvertes de nombreuses amulettes.

Une remarque importante a pu être faite néanmoins. Sur plusieurs momies on constate la présence au crâne d'une ouverture intentionnelle. Maspero propose d'y voir la trace d'une superstition : le trou aurait été perforé *post mortem*, évidemment dans le but de libérer le « mauvais esprit » ayant causé la mort, ou simplement l'âme.

1) G. Ellioth Smith, *Report on the unwrapping of the mummy of Menephtah* dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 108-112; *Report on the unrolling of the Mummies of the Kings Siptah, Seti II, Ramsès IV, Ramsès V, and Ramsès VI in the Cairo Museum*, dans le *Bulletin de l'Institut égyptien*, 5^e série, I, 1907, pp. 44-67 avec 2 figures.

Le dépouillement d'une momie de prêtresse d'Amon a montré qu'un emmaillotement complet demandait 83 linges ou bandelettes représentant environ 45 à 46 mètres carrés d'étoffe et une longueur totale de bandelettes de 298 mètres¹.

Divinités gréco-égyptiennes, Religion à l'époque grecque et romaine. Une lampe en terre cuite, avec représentation de Castor et Pollux associés à une déesse, donne à LÉON BARRY² l'occasion d'étudier le culte des Tyndarides en Égypte à l'époque gréco-romaine.

FR. W. VON BISSING³ publie deux monuments intéressants pour l'iconographie du dieu Sérapis.

A. FURTWAENGLER⁴ décrit un certain nombre de statues et statuettes romaines d'Hermès-Thoth portant sur la tête, entre les deux ailes, un attribut figuré d'une façon plus ou moins distincte et qui est la plume, non une feuille de lotus comme on l'a parfois prétendu. L'auteur, s'appuyant sur le nombre toujours croissant de ces figures, montre qu'il y a là une preuve de l'importance de ce type d'Hermès-Thoth dans la religion de la basse antiquité.

1) G. Elliot Smith, *an Account of the mummy of a priestess of Amon supposed to be Ta-Usert-em-suten-pa. With which is incorporated a detailed account of the Wrappings by M. A. C. Mace and some Archæological notes by M. Georges Daressy*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 155-182 avec 9 planches. La planche IX est un livre de l'Amt Tuat, XII^e heure.

2) Léon Barry, *sur Une Lampe en terre cuite. Le culte des Tyndarides dans l'Égypte gréco-romaine*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie Orientale*, V, 1906, pp. 165-181 et planche.

3) Fr. W. von Bissing, *Mitteilungen aus meiner Sammlung*, I, *zwei Sarapis-Statuetten* dans les *Athenische Mitteilungen*, 1906, pp. 55-59 avec 1 figure et les planches VI et VII.

4) A. Furtwängler, *noch einmal zu Hermes Thoth und Apis* dans les *Bonner Jahrbücher. Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande*. Heft 114/115. Bonn, 1906, pp. 193-203 et pl. IV. Voir Heft 108/9, pp. 239 et suiv.; 107, pp. 37 et suiv.; 103, pp. 5 et suiv. Voir en outre Paul Jacobsthal, *eine Gussform mit dem Bilde des Antinoos* dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 76-78.

Nous proposerions de voir planche VI attribut : le disque et les deux plumes (?); figure 2, fragment du marbre d'Ascalon, les cornes et l'uræus; p. 195, l'identification d'Hermès-Thoth avec Chnum semble douteuse, le seul attribut des cornes étant insuffisant.

Furtwängler complète ensuite la liste des figures d'Apis en style grec et montre que cette forme du taureau sacré, admirablement vivante, n'est pas originaire d'Égypte.

E. GUIMET¹ publie une série de statuettes en terre cuite gréco-romaines du Musée Guimet, représentant, pour la plupart, Horus et un dieu se confondant avec lui que l'auteur appelle « le dieu aux bourgeons ». Revillout propose d'y voir un succédané de Chonsu lunaire. Tout le domaine de l'iconographie religieuse de l'Égypte gréco-romaine est à étudier; il sera certainement fécond en détails intéressants. Il y aura beaucoup à faire certainement pour démêler la confusion produite par « les fantaisistes modeleurs de maquettes qui fabriquaient les Olympes populaires de la basse Égypte », comme dit très bien Guimet. La publication complète de l'importante collection du Musée Guimet ferait certainement avancer la question d'un grand pas.

Une stèle à inscription grecque, du Musée de Berlin acquise en 1904 à Medinet el Fayoum, provenant de Soknopaiu-Nesos, donne à O. RUBENSOHN² l'occasion de rassembler les notions relatives au dieu Pramarrès. L'auteur démontre que Pramarrès n'est autre que le vieux roi Amenemhat III

1) E. Guimet, *le Dieu aux bourgeons*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Année 1905, pp. 121-125 avec 12 figures.

2) O. Rubensohn, *Pramarres*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1907, pp. 111-115 et planche VI. Voir U. Wilcken dans l'*Archiv für Papyrusforschung*, IV, 1907, pp. 211-212. Un papyrus démotique du Caire cite parmi les dieux du Fayoum le « Pharaon Marres »; voir W. Spiegelberg, *ägyptische Randglossen zu Herodot*, I. König Moiris, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 84-86.

de la XII^e dynastie, dont le culte possédait encore à l'époque grecque une importance telle que les fonctions de Syngenes en étaient confiées à un Grec.

L'épithète de 'Εσερχηβις donnée à Isis, dit W. SPIEGELBERG¹, se rattache à l'épithète égyptienne de « Isis dans Chebis », c'est-à-dire dans l'île située à proximité du temple de Buto, et sur laquelle Horus aurait été engendré. On connaît le titre d'un prêtre de l'Isis de Chebis, à Bubaste « montrant que ce culte ne s'est pas seulement exercé dans la ville de Buto mais qu'il s'est propagé dans des localités voisines ».

W. SPIEGELBERG² explique l'identité établie par une inscription grecque de Philæ entre Schu et Heraclès. A la basse époque, Schu est souvent assimilé à Chons et d'autre part, Brugsch a démontré que les Grecs ont assimilé Chons et Héracclès.

La Bible et l'Egypte. Religion juive en Egypte. Je me contente de rappeler, sans avoir besoin d'insister ici sur cette question, les sensationnelles découvertes des papyrus araméens d'Eléphantine publiés par SAYCE et COWLEY³ et par SACHAU⁴. Les collections du Musée de Berlin renferment encore nombre de documents inédits de la

1) W. Spiegelberg, *Varia*, XCVII. Isis 'Εσερχηβις, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 182-183.

2) W. Spiegelberg, *Varia*, XCVI. Chons-schu-Heraclès, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXVIII, 1906, pp. 181-182.

3) A. H. Sayce et A. E. Cowley, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, avec appendices par W. Spiegelberg et Seymour de Ricci. Londres, Moring, 1906, in-folio, 79 pp. et 27 planches. Magnifique publication due à la libéralité de R. Mond. Compte rendu par Clermont-Ganneau dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 5 nov. 1906, pp. 341-354; lire un excellent article du même auteur dans le journal *Le Temps*, 29 octobre 1907 sous le titre : *Jehovah à Eléphantine*, reproduit dans la *Revue archéologique*, 4^e série, X, 1907, pp. 432-439.

4) Eduard Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine* (extrait des *Abhandlungen der königlich-preussischen Akademie der Wissenschaften*) 1907. Berlin, Reimer, 1907, 46 pp. et 2 planches (Réimprimé en 1908).

plus grande importance¹. Ces papyrus, du v^e siècle avant J.-C. nous introduisent dans la colonie des juifs d'Eléphantine, nous initient à leur vie et nous révèlent les vicissitudes de leur temple consacré à Jahû.

MISS GRENFELL² étudie avec beaucoup d'ingéniosité plusieurs passages de la Bible dans lesquels elle note des rapprochements avec la mythologie égyptienne. Quelques-unes de ses remarques archéologiques sont intéressantes.

L'auteur prétend que l'auteur de l'Apocalypse devait être un Juif chrétien familier probablement avec le Livre des Morts et le symbolisme des légendes gravées sur les scarabées égyptiens. Voici les passages étudiés : Genèse : 1) I, 1 : Création par la parole ; — 2) I, 5 : Antécession de la nuit sur le jour ; — 3) Expression : Dieu créateur du ciel, de la terre et de tout ce qu'ils contiennent ; — 4) Jahveh = Kepera « celui qui est » ; — 5) Néhémie IX, 6 « Oneness of God » ; — 6) Job XXIX, 6 : « Quand je lavais mes pieds dans le beurre » ; — 7) Psaume CXI, 10 : « Peur du Seigneur, commencement de la sagesse » ; — 8) Ezékiel XVIII, 7 : « donner du pain à l'affamé, vêtir le nu » ; — 9) Conception virginale ; — 10) Apocalypse I, 8, 13, 14 ; II, 11 ; IV, 6 ; VII, 1, 17 ; IX, 10, 19 ; XIX, 12 ; XX, 1, 2, 3, 10, 11, 12 ; XXI, 18.

A propos de IV, 6 l'auteur fait remarquer le rapport entre les quatre génies funéraires, enfants d'Horus : homme, singe, chien et faucon et les emblèmes des quatre évangélistes : homme, lion, bœuf et aigle... (?)

J. LIEBLEIN³ cherche à démontrer de nouveau⁴ que l'Exode

1) *zur Einführung in die Papyrusausstellung der königl. Museen in Berlin*, dem Internationalen Kongresse für historische Wissenschaften gewidmet von der Weidmannschen Buchhandlung. Berlin, 1908, petit in-8, pp. 19-23.

2) Alice Grenfell, *Egyptian Mythology and the Bible*, dans *The Monist*, Chicago, XVI, 1906, pp. 169-200 avec figures.

3) J. Lieblein, *the Exodus of the Hebrews*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1907, pp. 214-218.

4) J. Lieblein, *l'Exode des Hébreux*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XX, 1898, pp. 277-288 et XXI, 1899, pp. 53-67.

eut lieu dans les dernières années du règne d'Amenophis III.

E. MEYER¹ consacre un mémoire à l'étude de la légende de Moïse et traite du séjour des Hébreux en Égypte.

E. NAVILLE² essaie d'expliquer par des exemples égyptiens le passage 2 Chroniques xxxiv, 8 et s. racontant la découverte du Livre de la loi, sous le règne de Josiah. Salomon aurait, comme le faisaient les Égyptiens, placé dans les fondations du temple un exemplaire du Livre de la loi que l'on aurait retrouvé fortuitement plus tard au cours de travaux de restauration. L'étude de Naville a donné lieu à une polémique dans laquelle je ne puis songer à entrer ici.

W. M. FLINDERS PETRIE³ a découvert à côté d'une forteresse hycsos à Tell el Yehudieh l'emplacement de la ville et du temple de Onias « le grand prêtre juif qui, fuyant la persécution d'Antiochus Epiphanes, fonda un nouveau temple en Égypte vers 150 av. J.-C. ». Il résulte des recherches minutieuses de Petrie que le temple était « la copie du temple de Jerubabel à Jérusalem, lequel était plus petit que les temples des grands rois Salomon et Hérode... La maçonnerie est du type de celle de Jérusalem et n'est pas égyptienne... Les détails actuellement relevés correspondent avec toutes les indications de Josèphe et permettent de comprendre toute une série des points de ses descriptions dans lesquels on croyait qu'il y avait de l'incohérence. En outre on constate

1) E. Meyer, *die Mosessagen und die Lewiten mit Bemerkungen zu der Frage des Aufenthalts der Hebräer in Aegypten*, dans les *Sitzungsberichte der berliner Akademie*, 1905, pp. 640-652.

2) E. Naville, *Egyptian Writings in foundation Walls and the age of the Book of Deuteronomy*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, XXIX, 1907, pp. 232-242.

3) W. M. Flinders Petrie, *Hycsos and Israelite Cities* (British School of Archaeology in Egypt and Egyptian Research Account, 1906). Londres, Quaritch, 1906, 4°, 76 pp. et 94 planches. (Il s'agit ici du « Double Volume » ; une autre édition, contenant moins de planches, a été publiée antérieurement.)

que la forme de la ville était combinée de manière à copier la colline du temple de Jérusalem ; c'était ainsi une nouvelle Jérusalem en Égypte ».

Les fouilles de Petrie se sont étendues sur toute une série de nécropoles de la lisière orientale du Delta et ont amené la découverte de nombreux tombeaux de basse époque qui ont fourni des détails pour la chronologie des amulettes. Signalons aussi les fouilles dans le temple de Tell er Retabeh (Ramsès).

P. SCOTT MONCRIEFF¹ s'occupe de la signification du nom égyptien de Joseph : si aucun nom spécial d'une divinité n'y est cité, si on se contente de dire « Le dieu dit et il vit », c'est en vertu de la répugnance des Hébreux à écrire le nom d'un dieu étranger.

G. STEINDORFF² avait montré que le nom égyptien de Joseph signifiait « le dieu parle et il vit » nom composé, d'un type assez fréquent à la basse époque. On avait objecté que, s'il se rencontrait avec des noms de dieux, on ne le trouvait pas avec « le dieu » indéterminé. W. SPIEGELBERG³ en a découvert deux exemples et il affirme que les exégètes peuvent tenir pour absolument certain que les noms de cette formation ne sont pas possibles avant 1100 av. J.-C. et sont fréquents seulement à partir du VII^e siècle av. J.-C.

Pour VÖLTER⁴, l'histoire des patriarches tout entière trouve son explication dans les mythes égyptiens.

1) P. Scott Moncrieff, *Note on the Name Zaphnath Paaneah*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæologie*, XXXIX, 1907, pp. 87-88.

2) G. Steindorff, *der Name Josephs Saphenat Pa'neach*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XXVII, 1889, pp. 41-42.

3) W. Spiegelberg, zu צפנתפנח, *Genèse 41, 45*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 84-85.

4) Völter, *Aegypten und die Bibel, die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie*. Leiden, 1907, 3^e édition. Compte rendu par Meinhold, dans *Memnon*, I, 1907, pp. 253-254.

Destruction du paganisme en Egypte. Il n'entre évidemment pas dans le cadre de ce bulletin de critiquer ici l'ouvrage de P. SAINTYVES¹ sur les Saints successeurs des dieux. Je crois cependant utile de signaler deux points dans lesquels l'auteur a été trompé par la qualité des matériaux qu'il mettait en œuvre.

Page 221 note 3, à propos de l'incarnation divine dans la religion égyptienne, l'auteur reproduit, d'après Gayet, une sculpture copte où « Amon figuré par un épervier rappellerait involontairement la colombe symbolique du christianisme ». Il est fort probable, écrit-il, que les Grecs ou les Coptes, récemment convertis et tout imbus des légendes mythologiques, matérialisèrent d'analogue façon la tradition chrétienne qui attribuait la naissance de Jésus au Saint-Esprit. De là ces représentations où celui-ci apparaît sous forme de faucon(?) pratiquant l'acte fécondateur ». Il est regrettable de constater que l'auteur, faute de compétence sur ce point, n'ait pas songé à consulter un spécialiste qui l'aurait renvoyé à des sources plus pures que Gayet². Il aurait reconnu à première vue dans le relief copte la légende de Jupiter et Léda. A la page 386 à propos d'une fiole de saint Ménas, où les chameaux sont remplacés par des crocodiles, on trouve une série de déductions ingénieuses rattachant Ménas au roi Ménès et à Osiris. Cette fiole est fausse et elle appartient à une série connue de grossières contrefaçons.

LÉON BARRY³ étudie quelques pierres, dites gnostiques ou Abraxas, du Musée du Caire et de la collection Fouquet. La pierre appartenant au docteur Fouquet est vraisemblablement un « phylactère destiné, soit à écarter les affections qui

1) P. Saintyves, *les Saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.

2) Josef Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria*, dans le *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, n° 5. Vienne, 1902, fig. 29-31, page 45.

3) Léon Barry, *Notice sur quelques pierres gnostiques*, dans les *Annales du Service des antiquités de l'Égypte*, VII, 1906, pp. 241-249 et 2 planches.

peuvent attaquer l'organe de la conception, à guérir de la stérilité, par exemple, soit à assurer une heureuse délivrance ».

Religion égyptienne en dehors de l'Égypte.
Signalons d'abord le très intéressant rapport de J. H. BREASTED¹ sur les temples de la basse Nubie et qui nous promet une publication définitive de tous les temples nubiens antérieurs à l'époque ptolémaïque.

Un chapitre du livre de FR. CUMONT² sur les religions orientales dans le paganisme romain met admirablement en relief la manière précise dont les rituels égyptiens s'étaient conservés dans l'empire romain.

AD. ERMAN³ nous révèle l'existence d'un prince des Alamans initié aux mystères égyptiens. Ammien Marcellin (XVI, 12, 25) raconte, en effet, que Chnodomar, prince Alaman, s'étant fait initier au culte isiaque en Gaule, changea le nom de son fils Agenarich en Serapio, voulant marquer ainsi tout l'attachement qu'il éprouvait pour la religion qu'il venait d'embrasser.

CHARLES PALANQUE⁴ publie un moule en terre cuite, découvert à Lectoure en Aquitaine, « où sont représentées en creux quatre divinités égyptiennes : Sérapis et Anubis à tête de

1) James Henry Breasted, *the Temples of Lower Nubia*, dans *the American Journal of Semitic Languages and Literatures*, XXIII, 1906, pp. 1-64 avec 48 figures, dont la plupart des photographies.

2) Franz Cumont, *les Religions orientales dans le paganisme romain*. Conférences faites au Collège de France. Paris, Leroux, 1907 (Annales du Musée Guimet, Bibliothèque de vulgarisation, XXIV) in-12 : XXII, 333 pp. Chapitre IV, pp. 90-124.

3) Ad. Erman, *zur ägyptischen Religion, C. Ein Deutscher als Verehrer ägyptischer Götter*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1907, p. 110.

4) Charles Palanque, *un Moule égyptien trouvé à Lectoure*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, V, 1906, pp. 183-187 et 1 figure.

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR, 28, RUE BONAPARTE, VI^e

VIENT DE PARAÎTRE

POUR LE VRAI LATIN

Par **FÉLIX GAFFIOT**

Un beau volume in-8 raisin... 7 fr.

(ENVOI FRANCO)

La table des matières que nous reproduisons ci-après
montre l'intérêt de l'ouvrage et son importance pour quiconque s'occupe du latin.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS. — Les théoriciens nous ont éloigné du *Vrai latin* ; pour nous en rapprocher, il faut sans parti-pris relever tous les faits. Exemple de la méthode à employer quand il s'agit de vérifier une construction. Mauvaise application de la méthode historique. Pas de statistique. Conclusion : nécessité de réviser les éditions fondées sur des dogmes grammaticaux ruineux ; appel aux autres critères.

CHAPITRE PREMIER. — PROPOSITIONS RELATIVES ET INTERROGATION INDIRECTE.

I. Fait général de style méconnu. — La langue offre les deux tours au libre choix de l'écrivain. Exemples aussi bien à la période dite classique qu'à la période archaïque. Discussions de textes.

II. Cas particulier des relatives adverbiales (*ut, quam, qui*). Exemples à la période archaïque. Discussions de textes.

Remarque historique : la construction à l'époque classique.

A. — Quelques faits qui permettent de croire qu'elle subsiste.

B. — Les expressions *mirum quantum, mire quam, sane quam*, etc., mal expliquées jusqu'ici, en sont des restes.

III. Exemples qui montrent que, à l'époque archaïque, la langue connaissait la syntaxe classique de l'interrogation indirecte, et que, par conséquent, elle laissait bien le choix à l'écrivain entre la tournure relative et la tournure interrogative.

CHAPITRE II. (*Quis*) *quid* RELATIF.

Un fait de langue méconnu.

A. Période archaïque. Exposé général. Exemples. Discussion de textes.

B. Période post archaïque : 1^o exposé général et exemples ; 2^o restitution des expressions jusqu'ici condamnées *nihil (non) habeo quid nihil (non) est quid*, équivalentes de *nihil (non) habeo quod nihil (non) est quod*. — Conclusion.

CHAPITRE III. LES PROPOSITIONS RELATIVES ET LE SUBJONCTIF CONSÉCUTIF.

Considérations générales.

Définition de l'idée consécutive. Le subjonctif dans le *de Bello Hispaniensi*. Remarque sur la valeur qualificative de la relative consécutive : comparaison avec le grec.

Différenciation de l'idée consécutive et de l'idée potentielle.

Examen des faits : l'idée consécutive méconnue dans les textes appelle de nombreuses révisions et, de ce chef, il faut modifier la syntaxe traditionnelle des relatives.

I. L'idée consécutive pénètre même dans les relatives *déterminatives* exprimant un *fait*. Exemples. Discussions de textes.

II. Liberté de construction après *nemo est qui*, etc. Nouveaux exemples de la construction indicative et discussions de textes.

III. L'idée consécutive pénètre dans les *relatives indéterminées*. Exposé général. Remarques sur la question de l'assimilation modale, sur la 2^e personne indéterminée, sur la confusion facile du futur antérieur et du subjonctif parfait.

Exemples. Discussions de textes.

CHAPITRE IV, *Cum* CAUSAL.

A. Indicatif : nuance latente. Quelques considérations générales sur cet emploi méconnu des théoriciens. Nouveaux exemples. Discussions de textes.

B. Subjonctif : nuance dégagée. Nouvel exemple de Plaute.

CHAPITRE V. *Cum* PARTICIPAL.

Nouvelles considérations et nouveaux faits qui prouvent cet emploi. Textes comparés de Cicéron et des modèles grecs. Autres exemples. Discussions de textes.

INDEX DES PASSAGES CITÉS.

LIBRAIRIE KLINCKSIECK, 11, RUE DE LILLE, PARIS

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

COURONNÉS PAR L'INSTITUT (Prix extraordinaire Bordin).

Le subjonctif de subordination en latin I. Propositions relatives.	
II. Conjonction <i>Cum</i> . Prix :	5 fr.
<i>Ecqui fuerit si particulae in interrogando latine usus</i>	3 50

LE PUY, IMP. R. MARCHESSOU. — PEYRILLER, ROUCHON ET GAMON, SUCCESSIONS.

chacal entourent Isis. Entre Osor-Hapi et Isis est Horus l'enfant, de taille réduite ».

Il serait extrêmement difficile de résumer en quelques lignes les résultats des importantes fouilles de FLINDERS PETRIE¹ au Sinaï. L'exploration du temple de Serabit el Khadem a révélé ce fait que le sanctuaire présentait toute une série de caractères qui le rattachent au temple sémitique. La présence des pierres levées autour du temple, des huttes à incubation, les offrandes brûlées, les bassins à ablutions sont successivement étudiés et donnent lieu à des rapprochements toujours ingénieux, sinon toujours convainquants. Un chapitre consacré aux questions chronologiques contient des remarques à noter sur la fête de Heb sed ou de divinisation des rois vivants. Un autre chapitre, basé sur les conditions d'existence au Sinaï, propose une explication nouvelle du dénombrement des Hébreux. Les chiffres des mille seraient indépendants des chiffres des centaines et unités et il faudrait lire en conséquence, par exemple : Ruben, 46 tentes, comprenant 500 personnes... et ainsi de suite. Le total des Hébreux au Sinaï serait de 5.550 ou 5.730 personnes.

La comparaison d'un passage du texte magique de Londres et Leiden, où le magicien fait allusion à un mythe, avec « l'hymne de l'âme » des *Actes de Thomas*, permet à R. REITZENSTEIN² de montrer l'influence de la littérature religieuse de l'Égypte sur les pays voisins et sur la littérature chrétienne.

Je n'ai pas vu la thèse de A. RUSCH³ sur Sérapis et Isis dans les cultes de la Grèce.

1) W. M. Flinders Petrie, *Researches in Sinai*, with chapters by C. T. Currelly. Londres, Murray, 1906, 8°, xxiii, 280 pp. avec 186 illustrations et 4 cartes.

2) R. Reitzenstein, *zwei hellenistische Hymnen*, dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*, VIII, 1905, pp. 167-190.

3) A. Rusch, *de Serapide et Iside in Græcia cultis*. Berliner Inauguraldisser-tation. Berlin, 1906, 8°, 86 pp.

Reprenant attentivement l'étude de la stèle de Napata, connue sous le nom de « stèle de l'excommunication », H. SCHAEFER¹ démontre que l'on n'en avait pas compris exactement le sens. En voici l'analyse : Noms et protocole du roi. On raconte comment le roi ordonne l'exclusion d'une certaine famille, du temple d'Amon de Napata. Des membres de cette famille avaient projeté un meurtre que le dieu a déjoué. Le dieu condamne à mort les coupables qui sont brûlés. Le roi met les prêtres en garde contre le retour de pareils faits.

Il n'est donc nullement question, comme on l'avait cru, de l'excommunication d'une secte hérétique ayant tenté de modifier le rituel des offrandes². C'est l'explication erronée du nom de la famille bannie qui avait donné naissance à cette idée. Les mots Tmpes-pr-dthj ont été traduits par Maspero « Qu'on ne brûle pas. Que l'acte de la main tue ». Schaefer montre qu'il s'agit simplement de la transcription en signes égyptiens d'un nom éthiopien.

P. SCOTT MONCRIEFF³ publie des notes sur le temple de Wady Halfa, consacré au dieu Horus de Behen par Thoutmès II et Thoutmès III. Ramsès III et IV y firent des additions et des réparations. Au nord-ouest sont les restes d'un temple de la XII^e dynastie où l'on a découvert autrefois la stèle de Sésostris I conservée à Florence⁴.

Une statue trouvée dans le temple de l'île Uronati, au sud

1) H. Schäfer, *die sogenannte « Stèle de l'Excommunication » aus Napata. Ein angeblicher Religionskampf im Aethiopenreiche*, dans *Klio, Beiträge zur alten Geschichte*, VI, 1906, pp. 287-296.






2) G. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, III, p. 666.

3) P. Scott Moncrieff, *some Notes on the XVIIIth dynasty temple at Wady Halfa*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1907, pp. 39-46 et 5 planches.

4) J. H. Breasted, *the Wadi Halfa Stele of Senwosret I*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIII, 1901, pp. 230-235.

de Wady Halfa porte une inscription au nom du dieu Mentou. G. SEINDORFF¹ remarque que les rois de la XII^e dynastie, fondateurs du temple de Wady Halfa introduisaient donc en Nubie le culte de l'ancien dieu local de Thèbes, Mentou, qu'Amon devait plus tard éclipser comme dieu de la capitale.

On trouvera dans le remarquable rapport de ARTHUR E. P. WEIGALL² sur les antiquités de la basse Nubie, de minutieuses descriptions des temples de cette région. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas songé à dresser des tables des noms de divinités. Voici quelques indications sommaires : pp. 39 et s. une bonne liste des divinités de l'île de Philæ, avec l'analyse des groupements en triades et en dyades ; p. 63, dans les carrières de Kertassi, ex-votos aux dieux nubiens Sruptikhis et Pursepmunis ; p. 69, à Kalabsheh le dieu Merul ou Melul, le Mandulis ou Malulis des Grecs, vraisemblablement un héros déifié. Son nom est déterminé par

 au lieu du signe des dieux . Un hymne mentionne son frère jumeau Breith ; p. 78 à Dendûr, deux héros divinisés, Petisis et Pehorus fils de Kouper. « Comme dieux les deux frères sont adorés par le Pharaon dans les reliefs du temple ; ces reliefs datant approximativement du temps d'Auguste, on a donc ici l'étrange spectacle d'un grand Cæsar s'humiliant devant deux obscurs héros nègres » ; pp. 69 et 86 dans les temples de Kalabsheh et de Dakkeh une divinité appelée « le Pharaon de Senem » (Bigeh) ; p. 125, entre Kasr Ibrim et Abou Simbel, sur la rive droite un sanctuaire rupestre avec les dieux Horus de Maam, Sésostri III et Reshep, le dieu syrien ; p. 130 à Abousimbel, le dieu Mermutef, à tête de béliet, de la ville de Kçjt   .

1) G. Steindorff, *der Name und der Gott von Uronarti*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 96-97.

2) Arthur E. P. Weigall, *a Report on the Antiquities of Lower Nubia (The first Cataract to the Sudan Frontier) and their Condition in 1906-7*. (Publication du Service des antiquités de l'Égypte.) Oxford, University Press, 1907, 4°, xii, 142 pp. et XCVI planches et une carte.

L'Égypte et les Religions sémitiques. On connaît le rôle de Byblos dans la légende osirienne. La dame de Byblos est citée dans les textes égyptiens ; A. ERMAN¹ rappelle d'abord que les exemples connus paraissent indiquer que son culte pénétra seulement en Égypte à l'époque du Nouvel Empire en même temps que celui des Baal et des Astarté. Cependant, dès le Moyen Empire, des Égyptiennes portent le nom de la dame de Byblos. En Égypte la déesse est identifiée à une Hathor et c'est sous cet aspect qu'un roi de la XVIII^e ou XIX^e dynastie l'avait représentée dans le temple qu'il érigea à Byblos même.

Le papyrus I, 343 de Leiden cite « les poisons du grand dieu, et Nkr sa femme, les poisons de Ršp et Itm sa femme ». ALAN H. GARDINER² reconnaît dans Nkr, la déesse Ningal. Le même papyrus, qui date au plus tard de l'époque antérieure à la XX^e dynastie, mentionne également la déesse Anta.

FRITZ HOMMEL³ consacre trois courtes études aux rapports des religions babylonienne et égyptienne.

I. *Das Sonnenschiff*. Avec la meilleure volonté du monde je ne puis comprendre les ressemblances que l'auteur signale entre la stèle de Nabubaliddina et la barque solaire du temple de Wadi Sebua (Lepsius, *Denkmäler*, III, pl. 181). Le égyptologues apprendront avec étonnement que l'on peut trouver dans ce dernier monument une stylisation de l'arbre paradisiaque et du serpent.

II. *Die acht Begleiter des Sonnengottes*. On trouvera ici

1) A. Erman, *zur ägyptischen Religion*, B. Die « Herrin von Byblos », dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLII, 1905, pp. 109-110.

2) Alan H. Gardiner, *the Goddess Ningal in a Egyptian Text*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, p. 97.

3) Fritz Hommel, *zum babylonischen Ursprung der ägyptischen Kultur*, dans *Memnon* (*Zeitschrift für die Kunst und Kulturgeschichte des Alten Orient*). Leipzig, Haupt, I, 1907, pp. 80-85 avec 5 figures et pp. 207-212 avec 2 planches.

d'aventureuses théories sur l'origine de l'ogdoade hermopolitaine et sur le nom du pays de Pount. L'auteur dit lui-même que des documents prouvent « wie weit verbreitet die Idee dieser heiligen Achtheit im alten Orient gewesen ist » ; pourquoi alors solliciter les faits en faveur d'une théorie ?

III. *Die Zwillingslöwen*. Il m'est impossible de suivre l'argumentation de Hommel où, pour prouver l'origine babylonienne de la civilisation égyptienne, il a recours à des documents de l'époque la plus récente.

Personnellement, je suis intimement convaincu que de nombreux éléments de la civilisation égyptienne pharaonique sont originaires d'un centre de culture où la civilisation babylonienne a puisé également... Le procédé employé par Hommel pour le démontrer serait plutôt de nature à faire craindre que ce ne soit qu'une illusion.

Une brochure de A. JEREMIAS¹ peut être citée ici, en reproduisant l'appréciation de G. MASPERO² dans la *Revue Critique* : « Je me contente donc de signaler à leur attention l'opuscule de M. Jeremias, sans insister autrement pour les mettre en garde contre les conclusions auxquelles il aboutit : ils lui emprunteront volontiers les observations ingénieuses qu'il contient sur plus d'un point, et ils lui laisseront l'ensemble de sa théorie pour compte jusqu'à plus ample informé de sa part et de la leur ». Le but de l'auteur est de « montrer que le monde d'idées qui se dissimule derrière elle (la religion égyptienne), n'est rien d'autre qu'un des dialectes de la langue de l'esprit, pour lequel lui et ses partisans ont accepté le nom de Panbabylonisme ».

Deux planches du livre de W. MAX MÜLLER³ sur les résultats

1) A. Jeremias, *die Panbabylonisten, der Alte-Orient und die ägyptische Religion*, 2^e édition. Leipzig, Hinrich, 1907, 8°, 72 pp. et 6 figures.

2) *Revue critique d'histoire et de littérature*, 29 octobre 1908, pp. 309-311.

3) W. Max Muller, *Egyptological Researches. Results of a Journey in 1904*. Washington, Carnegie Institution, 1906, 62 pp. et 106 planches.

de son voyage d'Égypte en 1904 sont consacrées à des monuments du Musée du Caire, montrant des divinités sémitiques. Planche 40, c'est une stèle, découverte à Tell Defenneh, consacrée à un dieu qui semble être un Marduk debout sur un lion et recevant l'adoration d'un prêtre (?). Peu de détails de la stèle sont égyptiens et l'ensemble a un caractère nettement asiatique. Planche 41, deux stèles et un ostracon montrent des figures de la déesse Qadesch ou Astarté et du dieu Reshpu. La planche 42 reproduit une scène religieuse connue par quelques monuments seulement, toujours en relation avec le dieu Min : les Libyens escaladent une sorte de perche élevée, au sommet de laquelle sont parfois placés des emblèmes.

Varia. Un texte intéressant la nécropole d'Abydos a été publié par L. BORCHARDT¹ : « L'an V, 4^e mois d'été, sous le roi Nech-har-ehbet, aimé d'Osiris, le premier de l'Occident, le grand dieu, maître d'Abydos. On vint dire à Sa Majesté : « La montagne sainte d'Abydos, on en extrait des pierres, entre les deux éperviers qui protègent cette montagne sainte. Auparavant cela n'était jamais arrivé ». Le roi défendit d'extraire aucune pierre de cette montagne, dont le nom est : « celle qui cache son maître ». Tout homme qui sera trouvé, occupé à extraire une pierre quelconque de cette montagne on lui appliquera un châtement, en lui coupant un membre, comme on le fait... ».

D'après la nouvelle étude du « Conte du naufragé », entreprise par A. ERMAN², l'existence de la fameuse île du double, espèce de pays habité par des âmes en forme de serpents, reposerait sur une erreur de lecture : on aurait confondu le

1) L. Borchardt, *ein Erlass des Königs Necht-hor-ehbet*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIV, 1907, pp. 55-58 avec 1 photographie.

2) A. Erman, *die Geschichte des Schiffbrüchigen*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1906, pp. 1-26.

mot « double » et le mot « nourriture », de telle sorte qu'il conviendrait de traduire désormais : « île pourvue de nourriture ».

Je n'ai pas eu le courage de faire la connaissance du livre dont je transcris ici le titre en entier : *Lehrbuch der altägyptischen Dogmatik oder der Gottesbegriff der alten Aegypter dargestellt in einem Studien-Entwurf über die Idee von dem göttlichen Schöpfer, dem Menschen und der Sprache*, von C. E. GERNANDT. Stockholm, Dritte Auflage. Nebst einem Anhang : *Die dynastische Freimaurerei der alten Aegypter oder der Dualismus des geistigen Schöpferbegriffes in cultureller Zusammenfassung ausmündend in N 7 M. 80 Q 9- (Rames-es)-ismus. Ein Einblick in dogmatische Aegyptologie*¹.

G. JÉQUIER² ajoute une courte note additionnelle à une étude publiée en 1905 (Bulletin de 1905, Magie).

G. MASPERO³ étudie un cas d'incubation, d'après le second conte démotique de Setna.

Je citerai encore un article que j'ai lu mais que je n'ai pas réussi à comprendre : FRANCIS PÉROT, *les Pierres idéographiques. La vérité divine révélée d'après les monuments glyptiques les plus anciens* [IV, La révélation et les symboles d'Égypte] pp. 256-262, dans le *Politicon*, pour l'instruction supérieure diplomatique suivant les règles et disciplines du *Sacré Cœur en faveur du plus grand développement du génie chrétien*. IV^e Série des enquêtes scientifiques du Hiéron. Pu-

1) 1906, gr. 8° xvi, 285 et 52 pp. avec 2 planches et de nombreuses figures dans le texte.

2) G. Jéquier, *Notes et Remarques*, IV. *La stèle de Tanoutamon* (note additionnelle) dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 5-6.

3) G. Maspero, *le Début du second conte de Satni-Khâmois*, dans les *Mélanges Nicole*, pp. 349-355 (d'après Wilcken, *Archiv für Papyrusforschung*, IV, 1907, p. 209).

blication trimestrielle rédigée par les stagiaires du Val d'Or. avril-mai-juin 1906. 6^e année du 22^e protocole.

Recueils de documents. J. H. BREASTED¹ a réussi à mener à bonne fin sa gigantesque publication des *Ancient Records* dont le seul plan aurait suffi à décourager tout autre que lui. Il s'agissait en effet de mettre à la portée du public « non égyptologue » tous les textes historiques les plus intéressants. Les éloges unanimes des égyptologues ont prouvé que, s'il avait visé avant tout les non spécialistes, il a cependant réussi à créer, pour les spécialistes eux-mêmes, un outil de travail des plus précieux qu'on ne remplacera certainement pas avant de nombreuses années. Au point de vue de la religion égyptienne, on sera surpris de l'abondance des matériaux, et la surprise sera d'autant plus grande que les textes religieux ont été *a priori* exclus de la collection. La seule traduction intégrale du Grand papyrus Harris rendra les plus grands services à tous ceux pour qui l'hiéroglyphique n'est pas familier : on sait que ce papyrus est une sorte d'inventaire détaillé de tout ce que le roi Ramsès III a fait pour les temples d'Égypte. Mais afin de se rendre un compte exact de ce que l'on doit à Breasted il suffit de jeter un coup d'œil sur les tables alphabétiques qui occupent un volume entier. L'index I, Noms divins, pp. 3-11, comprend non seulement les noms des dieux avec leurs épithètes et les noms des localités où ils avaient des temples. L'index II, pp. 13-22 est consacré aux temples : il n'est pas exagéré de dire qu'il suffirait de rassembler les divers passages auxquels l'auteur renvoie pour avoir des monographies très intéressantes des divers sanctuaires. A l'index V, consacré aux titres on trouvera à leur place les différents prêtres. L'index VI groupe de nouveau les renseignements en ordre géographique. Le VII^e index, *Mis-*

1) J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt. Historical documents*. Chicago, University Press. 1906, 8^e, I, xlii et 344 pp., II, xxviii et 428 pp. ; III, xxviii et 279 pp. ; IV, xxviii et 520 pp. ; V, *Indices*, 1907, ix et 203 pp.

cellaneous, permet de trouver les indications sur les ustensiles du culte, les fêtes des dieux et des morts, etc., etc.

L'ouvrage de Breasted remédie en une large mesure à l'effrayante dispersion des matériaux de l'histoire égyptienne et on doit vivement en remercier l'auteur. Si l'on trouve qu'on eût pu le faire mieux ou qu'il présente des lacunes, il sera loisible à chacun de remplacer l'œuvre imparfaite par une meilleure. Je doute que ce soit de sitôt.

JEAN CAPART¹ publie quelques monuments du Soane Museum à Londres : une statue du Nouvel Empire représentant un prince des prêtres d'Horus d'Hieraconpolis et deux stèles de la XIII^e dynastie, provenant d'Abydos et consacrées au dieu Min Hor nekht, fils d'Osiris. Ce dieu est fréquemment cité sur les stèles de la fin du Moyen Empire et Panopolis semble être sa patrie.

KURT SETHE² continue avec une infatigable activité la publication des *Urkunden des ägyptischen Altertums*. On devra bientôt au savant professeur de Göttingen un instrument de travail de premier ordre, dont les mesquines critiques émises dans le *Sphinx* par Anderson, ne sauraient en rien diminuer la valeur. Quand on se rend compte de la masse colossale de travail que représente l'édition des *Urkunden*, travail ingrat entre tous, on ne peut qu'être indigné de la légèreté coupable de ces critiques. Pour faire hautement la leçon aux maîtres qui ont le plus mérité de la science égyptologique, il faudrait au moins avoir prouvé par ses propres publications qu'on a le droit de le faire. Les excès de langage de Piehl étaient à peine tolérables de la part de ce vétéran de l'égyptologie; le fait de continuer la publication de la revue de Piehl ne con-

1) Jean Capart, *some Egyptian Antiquities in the Soane Museum*, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archæology*, XXIX, 1907, pp. 311-314.

2) Kurt Sethe, *Urkunden der 18 Dynastie* (*Urkunden der ägyptischen Altertums IV*), livraisons 3-12. Leipzig. Hinrichs, 1906-7. 4°, pp. 155-936. Depuis le début du règne de Thoutmès III jusqu'à Amenophis II.]

fière pas à son successeur le droit de maintenir un ton qui finira par écarter définitivement du *Sphinx* tous ceux qui espéraient que cette revue ferait oublier les pages pénibles et injustes qui déparent les premiers volumes de la collection.

Je signalerai ici quelques textes des fascicules des *Urkunden* parus en 1906-7, en ajoutant entre parenthèses, pour les plus importants, l'indication des paragraphes des *Ancient Records* de BREASTED où on pourra trouver leur traduction (*A. R.*, II, § ... signifie *Ancient Records*, t. II, § ...).

P. 155. Jeunesse de Thoutmès III, son élévation au trône par Amon, constructions et donations faites au dieu (*A. R.*, II, § 138 et s.).

P. 176. Liste des fêtes établies par T. III dans le temple d'Amon de Karnak et indication des offrandes ;

P. 193. Renouvellement par T. III au temple de Semmeh des offrandes faites par Sésostri III (*A. R.*, II, § 169 et s.);

P. 207. Inscription biographique du grand prêtre d'Osiris à Abydos, Nebuau¹ (*A. R.*, II, § 179 et s.);

P. 215. Récit de la naissance miraculeuse de la reine Hatshepsowet, fille du dieu Amon (*A. R.*, II, § 192 et s.);

P. 245. Dans le récit de la jeunesse de la reine, visite entreprise en compagnie de son père Thoutmès I à tous les grands dieux de l'Égypte (*A. R.*, § 223 et s.); cérémonie du couronnement ;

P. 342. Oracle d'Amon ordonnant l'expédition au pays de Pount (*A. R.*, II, § 285 et s.);

P. 356. Textes relatifs aux obélisques de Karnak (*A. R.*, II, § 304 et s.);

P. 378. Scènes relatives à la navigation sacrée d'Amon ;

P. 383. Restauration des temples après la domination des Hycsos (*A. R.*, II, § 297 et s.);

P. 403. Statue de Senmut au Musée de Berlin, dont un

1) Jean Capart, *Stèle de Nebuau*, dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, XLIII, 1907, p. 162.

duplicata vient d'être trouvé par Legrain¹, avec textes mutilés sous Amenophis IV et ensuite restaurés : en un endroit (p. 406, 5) on note qu' « on n'a pas trouvé l'inscription primitive » ;

P. 408. Autre statue de Senmut, dont le but est expressément indiqué : « statue donnée par la faveur royale à pour être dans le temple de la déesse Maout, afin de recevoir l'abondance de ce qui est offert en présence de cette grande déesse » : la statue est donc placée dans le temple en vertu d'une autorisation royale ; elle permettra au mort de participer à toutes les offrandes que l'on fera sur l'autel de la déesse (A. R., II, § 350) ;

P. 419. Stèle de Thutiy relatant les travaux exécutés par lui dans différents temples (A. R., II, § 370 et s.) : le mort demande spécialement (p. 430) que son souvenir reste sur la terre, que son âme puisse vivre avec le maître de l'éternité, qu'elle ne soit pas repoussée par les gardiens des portes de l'autre monde, qu'elle puisse répondre à l'appel de ceux qui présentent les offrandes dans la tombe de la nécropole ;

P. 490 l. 16, dans une sorte de confession négative le mort affirme « qu'il n'a pas mangé les poissons sacrés ni les poissons des dieux » ;

P. 491. Dans la même inscription on demande pour le mort « qu'il puisse voir sa maison des vivants afin de protéger (faire le *sa* à) ses enfants » ;

Pp. 496 et 517. Inscriptions importantes pour l'étude des croyances relatives au sort des morts ;

P. 531. Récit d'une expédition au Liban pour chercher des mâts destinés au temple d'Amon² ;

P. 537. Sennefer visite le tombeau que le roi lui a donné et ses statues consacrées dans le temple ;

1) G. Legrain, *Statues et Statuettes de rois et de particuliers* (Catalogue général du Musée du Caire), I, p. 62, n° 42114.

2) Kurt Sethe, *eine ägyptische Expedition nach dem Libanon in 15 Jahrhundert v. Chr.* dans les *Sitzungsberichte der k. preuss. Akademie der Wissenschaften*, XV, 1906, pp. 356-36

P. 558. Discours du dieu Amon marquant ses rapports de parenté avec Thoutmès III et assurant à ce dernier son trône, ses possessions, la terre entière;

P. 565. Le dieu Thot, scribe des dieux, leur transmet un décret d'Amon par lequel celui-ci proclame Thoutmès III roi d'Égypte; les dieux accusent réception du décret et s'en réjouissent;

P. 567. Discours des dieux et des déesses présentant au roi leurs faveurs, leurs dons, leurs promesses et le remerciant de tout ce qu'il a fait pour eux;

P. 383. Inscription de l'obélisque de Latran (*A. R.*, II, § 626 et s.);

P. 586. Obélisque de Constantinople (*A. R.*, II, § 629 et s.);

P. 590. Obélisques de Londres et de New-York (*A. R.*, II, § 632 et s.);

P. 598. Remarques sur les modifications des noms de Thoutmès III après la célébration de la fête de Heb-sed;

P. 610. Grande stèle où Amon célèbre les triomphes du roi (*A. R.*, II, § 655 et s.);

P. 625. Présentation à Amon d'objets précieux, obélisques, mats à bandelettes, à la suite des conquêtes asiatiques : importantes notes sur le mobilier du temple d'Amon;

P. 735. Constructions faites par le roi dans le sanctuaire d'Amon après ses victoires;

P. 738. Fêtes et fondations dans le temple (*A. R.*, II, § 548 et s.) : les prisonniers de guerre attachés au temple pour cultiver les terres, récolter le lin nécessaire à la fabrication des étoffes, les vaches laitières devant fournir le lait journellement employés aux offrandes, donation de trois villes syriennes chargées de procurer les offrandes divines, matières précieuses à employer dans les travaux du temple, donation d'oies pour le lac du temple afin de fournir les offrandes journalières, donation de pains, terres, offrandes pour une fête annuelle, pour le culte du dieu solaire d'Héliopolis identifié à Amon, à l'instar de ce qui se faisait à Héliopolis, fondation d'offrandes aux obélisques, aux statues du roi, fondation

d'une offrande pour le soir, pour la fête de la procession de Min, don de vin, établissement d'un jardin destiné à fournir les offrandes végétales, dispositions pour le harem divin; (p. 749) le roi indique les raisons qui l'ont conduit à prendre ces dispositions en faveur d'Amon; (p. 751) le roi se défend d'avoir rien exagéré; (p. 752) il fait ses recommandations aux prêtres pour l'accomplissement de leurs obligations et spécialement les sacrifices aux statues du roi lui-même; (p. 754) récapitulation des offrandes pour le jour, le soir, les fêtes; (p. 761) nouvelle liste d'offrandes;

P. 763. Stèle relatant ce que Thoutmès III a fait pour le temple de Ptah à Karnak (*A. R.*, II, § 609 et s.), reconstruction du temple, renouvellement du mobilier, installation de l'image du dieu, offrandes à Amon, offrandes à Ptah, à Hathor, déesse parèdre de Ptah à Karnak;

P. 822. Fragments des listes d'offrandes des temples d'Éléphantine et des environs;

P. 833. Grande inscription relative aux constructions du temple de Karnak (*A. R.*, II, § 606 et s.), entre autres, cérémonie de fondation;



P. 855 et s. Nombreuses inscriptions relatives aux appartements de Thoutmès III à Karnak;

P. 867. Série d'objet précieux offerts par Thoutmès III à Amon;

P. 877. Les prêtres apportent les oiseaux pour l'offrande de la fête d'Amon, représentation analogue à celle des chapelles funéraires de l'Ancien Empire;

P. 878. Temple de Ptah à Karnak;

P. 880. Temple de Medinet Habou (*A. R.*, II, § 637);

P. 884. Temple funéraire de  . Voir plus haut G. Legrain. *Caractère divin de la royauté*;

P. 912 et s. Amenemheb et sa femme visitent les monuments funéraires qui leur sont octroyés par la faveur royale et examinent leurs statues consacrées dans le temple (Voir p. 918);

P. 926. Scènes du tombeau de Men-kheper-ra-senb, grand prêtre d'Amon sous le règne de Thoutmès III et Amenophis II ; spécialement p. 932, surveillance des artistes travaillant pour le temple d'Amon ;

On voit l'abondance de renseignements fournis par ces textes. Il est possible que Sethe en donne bientôt lui-même des traductions : ce serait réellement, parmi d'autres, un grand service qu'il rendrait à l'étude de la religion égyptienne, surtout pour ceux qui ne sont pas égyptologues.

ARTHUR E. P. WEIGALL¹ publie une série de petits monuments parmi lesquels on peut remarquer : V, dédicace au *double* du dieu Osiris ; IX, le dieu Mehti maître de *K'ft*, localité inconnue ; XI, stèle citant un garde de la volière des pélicans sacrés ; XII, dédicace au *Khu parfait de Rd* ; XIII, fragment de confession négative, etc. Dans un autre travail du même auteur² on peut relever (p. 42) fragment d'oushebti de la XXVI^e dynastie au nom d'un prêtre, chef lecteur et scribe du temple d'Hermopolis, trouvé à Thèbes (pp. 44-46) ; autel trouvé à Edfou, datant de la basse époque ptolémaïque ou de l'époque romaine, où l'auteur reconnaît des sacrifices humains : il est regrettable qu'il ait négligé d'en donner une photographie ou un dessin.

WALTER WRESZINSKI³ a publié tout ce qui dans les inscriptions égyptiennes du Musée de Vienne sortait de la banalité des formules habituelles des textes funéraires. Sans vouloir faire une analyse du volume je signalerai quelques

1) Arthur E. P. Weigall, *some Inscriptions in Prof. Petrie's Collection of Egyptian Antiquities*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, XXIX, 1907, pp. 206-222.


2) Arthur E. P. Weigall, *a Report on some Objects recently found in Sebakh and other diggings*, dans les *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, VIII, 1907, pp. 39-50.

3) Walter Wreszinski, *ägyptische Inschriften aus dem k. k. Hofmuseum in Wien*, Leipzig, Hinrichs, 1906, VII, 215 pp. et 5 planches.

textes particulièrement intéressants, relevés en le parcourant.

I, 4. « Que le mort soit enseveli dans sa tombe de la bonne montagne occidentale, que celle-ci (montagne) saisisse son bras, qu'il se joigne à la terre, qu'il navigue sur la route céleste, que la montagne d'Occident lui tende ses deux bras en paix, [estimé] du dieu grand » (Ancien Empire);

I, 5. « Qu'il aille, guidé sur les chemins de l'Occident par le dieu grand, maître de l'Occident » (Ancien Empire);

I, 9 (Planche I). Stèle curieuse avec figurines de momies en relief et signe  sculpté à jour dans le fond de la stèle. Des monuments analogues existent au Caire (n° 20353), à Liverpool (fouilles de Garstang à Abydos), au British Museum etc. Texte commençant par « que s'ouvre la face du défunt N, afin qu'il voie le maître de l'horizon... » qui se retrouve sur plusieurs stèles du Moyen Empire (ici I, 12 et I, 14) ainsi que sur des sarcophages (Moyen Empire). Texte relatif à la construction de la tombe près de l'escalier du dieu Osiris à Abydos;

I, 12. Appel au passant que l'on prie de réciter la formule d'offrande (Moyen Empire);

I, 15. Hymne à l'ouvreur de chemins (*wꜥ w'wt*) (XVIII^e dyn.);

I, 17. Hymne à Ra et panégyrique (Nouvel Empire);

I, 19. Intéressante prière dont le sens est obscur (XIX^e dynastie);

I, 20. Hymne à Osiris faisant allusion à diverses circonstances de la vie du dieu Horus : « Adoration au maître d'Abydos, comme les acclamations d'Isis le jour de la naissance d'Horus... comme le jour où Horus prit possession du trône et se coiffa des couronnes royales... etc. » (Nouvel Empire);

I, 21. « Adoration au double d'Osiris roi des vivants, souverain de l'éternité » que les dieux accordent au mort de voir le dieu Ra (le soleil) chaque fois qu'il se lève, qu'il se prosterne devant lui chaque jour, qu'il suive le dieu Sokaris, guirlande au cou et vêtu de rouge... que son âme se repose

dans son corps... que son nom soit proclamé d'instant en instant, qu'il ne s'éteigne pas, qu'il soit transmis de bouche en bouche..., etc. (Nouvel Empire);

I, 22. Texte du Livre des Morts, chapitre 89 A;

I, 23. On souhaite au mort tout ce que donne le ciel, crée la terre et entraîne le vent. Dans l'appel au passant le mort promet que si on récite sa formule il fera de même en retour pour celui qui l'aura fait (époque saïte);

I, 25. Dans l'appel au passant le mort se vante, après les devoirs de charité envers les humains, d'avoir nourri les ibis, faucons, chats, chiens vivants et de les avoir momifiés lorsqu'ils mouraient... il a été hospitalier pour les étrangers... aussi le dieu l'a récompensé en cette vie en lui donnant de nombreux fils; il décrit ses funérailles... et promet des récompenses à quiconque récitera sa formule (époque saïte);

I, 30. Stèle ptolémaïque très intéressante mais extrêmement difficile à comprendre par suite des particularités graphiques du texte;

II, 6. Textes magiques apparentés à la tête de Metternich;

III, 2. Série de textes de sarcophage de Pa-nehem-Isis, entre autres Livre des Morts, chapitre 127;

V. Coffret funéraire portant une bizarre formule qu'on retrouve sur un oushebtî d'Oxford : « Je suis celui qui cherche les fatigués, venant d'Hermopolis, et qui se nourrit d'entrailles de singes »;

Les textes de Vienne édités par Wreszinski sont particulièrement riches en titres de prêtres, surtout pour l'époque saïte et ptolémaïque : les index dressés par l'auteur rendront à cet égard de précieux services.

JEAN. CAPART.

CHAM ET CANAAN

On admet généralement que le récit de l'invention de la vigne par Noé et la malédiction prononcée contre Canaan (*Gen.*, ix, 20-29) ont été arbitrairement reliés au célèbre tableau ethnographique de *Genèse*, ix, 18-19 et x. On a remarqué, en effet, que dans ce dernier, les fils de Noé sont Sem, Cham et Japhet — Canaan étant fils de Cham, — tandis que, dans le récit de la vigne, les fils de Noé sont Sem, Japhet et Canaan. On a constaté combien était insuffisante la correction de l'auteur biblique qui a intercalé la mention de Cham, au début de *Gen.*, ix, 22 :

« [Cham, père de] Canaan ayant vu la nudité de son père, sortit¹ et vint le dire à ses deux frères. »

Cette addition, que nous plaçons entre crochets, rompt l'équilibre du récit, car la suite continue à ignorer Cham et ne mentionne que Canaan. Lorsque Noé, revenu de son ivresse, apprend ce qu'avait fait son plus jeune fils — *benô haq-qaton*, ce trait suffirait à prouver qu'il n'était pas question de Cham dans le récit primitif, — il le maudit : « Maudit soit Canaan ! Qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères ! »

Ces déductions nous paraissent fermement établies, mais on doit chercher à les développer dans un tout autre sens que celui suivi par l'école de critique moderne qui, à notre avis, a abouti tant sur le chapitre ix que sur le chapitre x à des interprétations inadmissibles.

Tout d'abord, notons qu'on se méprend ordinairement sur la faute commise par Canaan envers Noé, à moins qu'on ne préfère déclarer, avec Holzinger, le passage écourté et

1) Le mot « sortit » n'est donné que par les LXX.

incompréhensible. Gunkel suppose que Canaan aurait enlevé le manteau qui couvrait la nudité de Noé; mais le texte ne le dit pas et l'hypothèse va à l'encontre du récit : toute idée de plaisanterie de mauvais goût lui est absolument étrangère. Si Canaan est maudit c'est pour avoir enfreint l'interdiction qui écarte entre proches tout contact sexuel, même la simple vue. Cette interdiction repose sur la croyance que les organes sexuels dégagent une force magique qu'on peut utiliser dans certains cas comme *apotropaion*, mais dont on évite les atteintes entre parents du premier degré et parfois même de degré plus éloigné. La crainte qu'inspire cette force est telle qu'elle bannit, dans des circonstances passagères mais singulièrement caractéristiques, les rapports les plus innocents, la simple présence. Chez certains peuples, deux nouveaux mariés ne peuvent rester ensemble en présence de leurs parents; l'un des deux doit se retirer.

Si Canaan est mis au ban de la société, c'est pour avoir transgressé une interdiction rituelle en apercevant la nudité de son père. Tout l'effort du narrateur tend à montrer combien le châtiment, qui suit une telle infraction, est implacable puisqu'il s'applique même à un enfant, *benô haq-qaton*, qui n'a agi que par étourderie. L'attitude de Sem et de Japhet fait contraste : ils entrent à reculons dans la tente de Noé et couvrent « la nudité de leur père, le visage détourné, sans voir la nudité de leur père ».

*
* *

Il ne suffit pas de constater la contradiction qui ressort de l'énumération des fils de Noé dans le chapitre ix comparé au chapitre x, il faut l'expliquer. On a admis deux sources dans lesquelles les personnages considérés étaient envisagés avec une valeur différente. Dans le chapitre x, les fils de Noé seraient des entités ethniques ou plutôt géographiques, Japhet englobant les régions du nord, Cham celles du sud, Sem celles du centre. Tout autre serait la signification de

Sem, Japhet et Canaan dans le récit de la vigne auquel on attribue une antiquité plus reculée. Ces personnages ne représenteraient pas encore les grands groupes de peuples du chapitre x, mais simplement de petits peuples vivant côte à côte en Palestine. On le déduit du fait que ces trois personnages demeurent sous la même tente, celle de Noé; mais l'argument est fragile. Conduit-il, au moins, à un résultat vraisemblable? Qu'on en juge : dans le chapitre ix, Sem serait le héros représentant les Israélites dont le dieu est Yahwé, Japhet figurerait les Phéniciens qui, du temps de David et de Salomon vivaient en bonne intelligence avec Israël, enfin Canaan tiendrait la place des Cananéens soumis par Israël. Cette étrange combinaison a été formulée par Budde et acceptée par Kautzsch, Holzinger et d'autres. Elle a été traitée par Dillmann, non sans vivacité, mais en toute justice, de fantaisie pure (*reine Fiction*); malgré cela, elle s'est imposée à l'école exégétique moderne. C'est méconnaître les conditions historiques du problème.

Aux objections de Dillmann qui demande où l'on trouve dans l'Ancien Testament la preuve d'un pareil sens pour ces noms propres et comment on peut en déduire l'usage qui en est fait dans le chapitre x, on doit ajouter que, si les Cananéens se rencontraient un peu partout en Palestine, du moins le terme de Canaan désignait-il par excellence la Phénicie et cela à toutes les époques. Restreindre ce terme aux seuls Cananéens du territoire israélite est aussi inadmissible que d'imposer le nom grec de Japhet¹ aux Phéniciens. On aboutit, d'ailleurs, à ce non-sens que les Cananéens, après la malédiction de Noé, deviendront non seulement les esclaves des Israélites, mais aussi ceux des Phéniciens,

1) Iapetos peut remonter à l'époque préhellénique et avoir, dans la suite, perdu de son importance. Pour le rapprochement avec Japhet, envisagé comme englobant les peuples au nord de la Phénicie, on peut faire valoir qu'une des femmes de Iapetos est Asia. Iapetos est aussi donné comme père de Prométhée. Gruppe, *Griechische Mythol.*, p. 97, a renoncé à voir dans Iapetos un nom sémitique.

puisque ces derniers sont représentés par Japhet. L'erreur tient à ce qu'on a cherché sous la malédiction et le dicton populaires, un fait historique précis alors qu'ils trahissent un sentiment aux causes multiples et prolongées. Ce sentiment de haine est exprimé une première fois sous forme de dicton populaire en prose : « Maudit soit Canaan ! qu'il soit l'esclave des esclaves de ses frères ! » (*Gen.*, ix, 25) puis, une seconde fois (*ibid.*, 26-27), en vers et sous une forme développée :

« Béni soit Yahwé, le Dieu de Sem,
 « Et que Canaan soit leur esclave !
 « Que Dieu ouvre l'espace pour Japhet¹,
 « Qu'il demeure dans les tentes de Sem,
 « Et que Canaan soit leur esclave ! »

Le désir de vengeance contre Canaan est si vif qu'il fait souhaiter le succès de Japhet, le rival de Canaan. Mais il ne faut pas trop presser la signification historique de ces passages, dans l'ignorance où nous sommes de la date de leur composition. En tout cas, le sens large pour les noms des fils de Noé, tel qu'on le trouve au chapitre suivant, est le seul acceptable ici et, dès lors, l'hypothèse de sources différentes pour ces chapitres ne s'impose pas.

•
•

Pour l'intelligence de *Genèse*, x, on a trop perdu de vue les judicieuses remarques d'Edouard Reuss. Le dernier remaniement du fameux tableau ethnographique est certainement antérieur au vi^e siècle puisque les Perses ne sont pas mentionnés ; on le reporte même avant l'exil. Or, à cette époque, il est peu concevable que les Israélites aient acquis par eux-mêmes les connaissances géographiques très étendues que suppose le chapitre x. Seuls, en Syrie, les Phéniciens entretenaient en même temps des relations avec les

1) Peut-être avec jeu de mots. Ce souhait est comparable à la salutation arabe : *marhaba*.

rives du Pont-Euxin, avec le littoral de la Méditerranée, avec les bords du golfe Persique et de la mer Rouge. Il suffit pour s'en convaincre de comparer le chapitre x de la Genèse au chapitre xxvii d'Ezéchiel qui nous retrace les relations commerciales de Tyr et où l'on retrouve précisément beaucoup des peuples cités par la Genèse. Aussi est-il infiniment probable, comme l'a pensé Reuss, que *Gen.*, x, dérive d'une source phénicienne.

Pour avoir négligé cette donnée fondamentale, on a complètement dénaturé le chapitre en question par une division arbitraire en sources présumées. Prenons, par exemple, les versets 15-20 : une partie notable que nous croyons devoir rapporter à la source phénicienne, est donnée par l'école critique moderne comme une glose de basse époque. Voici, en effet, les conclusions auxquelles elle s'est arrêtée. Le verset 15 : *Canaan engendra Sidon son premier-né et Het*, aurait été tiré par le Yahviste, vers le ix^e siècle avant notre ère, de sa source principale. Les versets 16, 17 et 18^a : *le Yebousite, l'Amorite, le Girgachite, le Hivvite, l'Argite, le Sinite, l'Arwadite, le Semarite et le Hamatite*, seraient une addition postérieure. Les versets 18^b et 19-20 : *Puis après, les familles des Cananéens se divisèrent. Et les limites des Cananéens furent de Sidon vers Gerar jusqu'à Gaza, vers Sodome, Gomorrhe, Adma et Seboim jusqu'à Lécha*, seraient, à quelques additions près, un emprunt fait par le Yahviste à une autre source que sa source principale.

En somme, on rejette les versets 16, 17 et 18^a par la raison qu'ils constituent une énumération que l'on retrouve ailleurs dans la Bible. Mais cet argument n'est que partiellement fondé. Il est certain que ces versets se sont gonflés de noms insérés à une basse époque et qui, manifestement, forment cliché¹. Cependant, ils contiennent aussi des ethniques que nous ne retrouvons nulle part ailleurs dans l'Ancien Testament et ce sont précisément des ethniques

1) Cf. *Gen.*, xv, 19 et suiv.

phéniciens, ce qui ne saurait surprendre si l'on admet que la source fondamentale est phénicienne.

Sur cette base, nous pouvons faire le départ entre les populations que la source primitive rattachait à Canaan, c'est-à-dire à la Phénicie, et les peuples ajoutés par les rédacteurs postérieurs. Il n'est pas douteux que Het, c'est-à-dire les Hittites, est l'addition d'un scribe ignorant. L'adjonction de Hamat est moins étrange, mais il est sage de l'écarter tout comme les Amorites. Il est vrai que M. Wellhausen tient les Amorites, cités dans la Bible, pour identiques aux Cananéens et qu'il en a tiré un critérium secondaire pour distinguer la source élohiste de la source yahviste. Certes, des confusions ont pu se produire, mais, dans le très grand nombre de cas, les auteurs bibliques tiennent les Amorites pour une population déterminée, différente des Cananéens. Même, d'après *Deutéronome*, III, 9, il semble que le dialecte amorite ait notablement différé du dialecte cananéen¹. Quoi qu'il en soit de ce détail, la mention des Amorites dans le passage envisagé, ne remonte vraisemblablement pas à la source phénicienne. Il est aisé d'achever cette élimination et l'on obtient comme résidu la liste suivante :

Sidon, le premier-né (v. 15);

L'Arqite et le Sinite (v. 17);

L'Arwadite et le Šemarite (v. 18).

La population de Phénicie apparaît ainsi divisée en trois groupes qui répondent parfaitement à ce que nous apprennent l'histoire et la géographie. Les Arwadites ou Aradiens et les Šemarites forment le groupe du nord, les Arqites et les Sinites sont au centre dans la région du Liban septentrional qu'habitaient notamment les Giblites². Il est probable que ceux-ci subissaient une éclipse au moment où fut rédigé

1) « Les Sidoniens appellent l'Hermon Siryon et les Amorites l'appellent Senir. » La forme Siryon est d'un excellent type cananéen.

2) Les Giblites sont cités dans Ezéchiel, xxvii, 9; mais dans les deux autres passages bibliques (I Rois, v, 32 et Josué, xiii, 5) leur mention est à biffer.

le document phénicien et il faut les considérer comme englobés avec les Sinites et les Arqites. Quant à Sidon, le premier-né, ce terme représente, selon l'usage de haute époque, la Phénicie méridionale, Tyr compris.

Nous sommes donc conduit à rejeter l'hypothèse de l'école de Wellhausen d'après laquelle le Yahviste aurait composé le chapitre x en utilisant deux sources différentes. Nous posons que le Yahviste a utilisé une source phénicienne; plus tard, des additions ont renforcé de noms familiers le tableau ethnographique.

Mais le Yahviste ne s'est pas contenté de découper sa source phénicienne, il en a modifié la disposition. De même qu'il a introduit en tête de *Gen.*, ix, 22, la mention de Cham comme père de Canaan, il a aussi rabaissé d'un degré le rang de Canaan dans le chapitre x. Ce dernier trahit le même travail d'adaptation que le chapitre ix. Si l'on se reporte au texte, on distinguera les traces manifestes d'une division primitive des peuples en quatre branches d'après les quatre héros éponymes : Canaan, Sem, Cham et Japhet issus d'un même père. En effet, après avoir mentionné les Japhétites, le texte indique qu'ils occupent les îles et le rivage de la mer. De même, après la mention des Sémites, on note les limites de la contrée qu'ils habitent. On devrait, après la liste des Chamites, trouver l'indication des limites de leur territoire. Cette indication manque, elle a donc disparu. Par contre, on trouve les limites du pays occupé par les Cananéens : c'est la preuve que les Cananéens, dans la source primitive, formaient un quatrième groupe, mis sur le même pied que Sémites, Chamites et Japhétites.

Pour rendre au texte actuel un reflet fidèle des divisions de la source phénicienne, il suffirait d'ajouter Canaan à la liste des fils de Noé et de le biffer dans la liste des fils de Cham. Puis de restituer à la suite du verset 14 les limites du territoire des Chamites et, enfin, de transporter après cette mention le verset 20 : « Voilà les fils de Cham, etc... ».

*
* *

Jusqu'ici, nous nous sommes uniquement fondé sur le texte biblique pour reconnaître que, dans la source phénicienne prototype du tableau ethnographique de la Genèse, Canaan était mis sur le même rang que Sem, Cham et Japhet. Toutefois, il n'est pas impossible qu'un écho de la classification phénicienne nous soit conservé par un passage mis sous le nom d'Eupolémos (160 av. J.-C.) par Alexandre Polyhistor et conservé par Eusèbe¹ :

« Les Babyloniens disent que le premier Belos n'est autre que Kronos. De celui-ci naquirent Belos (le second) et Canaan. Ce dernier a engendré l'ancêtre des Phéniciens ; il eut pour fils Choum, que les Grecs appellent Asbolos, l'ancêtre des Ethiopiens et des Egyptiens, le frère de Mesraim. »

Samuel Bochart, et son point de vue a été adopté, a introduit dans ce texte des corrections violentes : il remplace Canaan par Cham, les Phéniciens par Canaan, Choum par Chous et, au prix d'un bouleversement complet, il obtient une concordance qu'il estime parfaite avec *Gen.*, x, 6. Il reste, cependant, à expliquer la présence des deux Belos et cette mention n'est pas fantaisiste puisque nous la retrouvons dans la mythologie phénicienne de Philon de Byblos. Il a été démontré par Freudenthal que le § 17 du IX^e livre de la *Prep. ev.* d'Eusèbe a été indûment attribué au juif Eupolémos ; ce serait plutôt l'œuvre d'un Samaritain hellénisant, car le Garizim y est qualifié d'*oros Hypsistou*². Remarquons, toutefois,

1) Eusèbe, *Prep. ev.*, IX, 17.

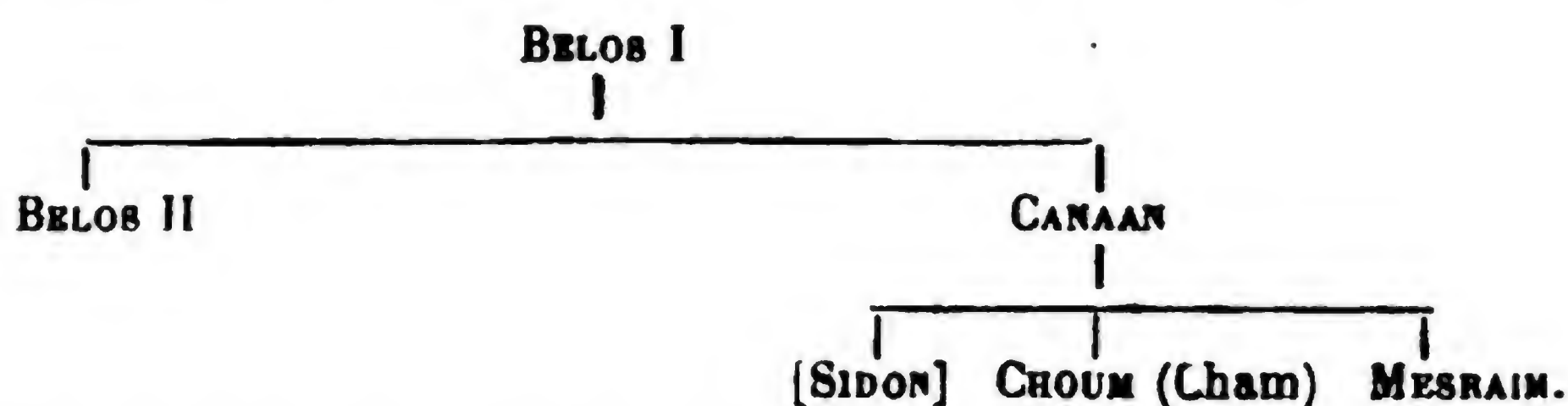
2) Freudenthal, *Alexander Polyhistor*, p. 82-103 ; cf. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes*, III, p. 358-359 et Pauly-Wissowa, *Real.-Encycl.*, s. v. Eupolemos, 11.

que ce Samaritain anonyme harmonise les légendes de son peuple avec celles des Phéniciens et non avec celles des Grecs. Il affirme qu'Abraham serait descendu en Phénicie pour y enseigner les phases du soleil et de la lune avec beaucoup d'autres choses et qu'il y aurait gagné la faveur du roi des Phéniciens. Ce morceau paraît attester la pénétration de certains milieux phéniciens par les Samaritains ; il s'explique le mieux si on le considère comme extrait d'une œuvre née dans un milieu phénicien à tendances samaritaines. Dès lors, on est autorisé à rattacher le passage cité plus haut aux conceptions phéniciennes dont nous avons vu que dérive, d'autre part, le chapitre x de la Genèse. Mais, ici, le texte n'a pas subi les mutilations d'un adaptateur hostile à Canaan, bien au contraire.

Les Phéniciens ont dû conserver longtemps le souvenir des hauts faits de leur marine sous la domination perse. Alors, la fortune de l'Égypte avait subi de cruelles éclipses. Sur leur flotte, les Phéniciens avaient participé aux campagnes contre les Pharaons et le sarcophage d'Echmounazar conservé au Louvre comme celui de son père Tabnit au Musée de Constantinople, attestent que leurs galères rapportaient des trophées de tout ordre. Ce n'étaient pas de vulgaires mercenaires : Cambyse leur dut la conquête du Delta, mais ils se refusèrent à attaquer Carthage. Sidon, qui avait repris son ancien rang de métropole, voyait son roi tenir la première place auprès du roi des Perses. Quand celui-ci se risquait en mer, c'était toujours sur le navire-amiral des Sidoniens. On conçoit que l'orgueil phénicien se soit exalté jusqu'à considérer Canaan comme le père de Cham, et l'ancêtre des Phéniciens — vraisemblablement Sidon, — comme le frère aîné de Cham et de Mesraïm. La leçon Choum pour Cham n'a rien d'étrange et peut nous conserver la prononciation usitée en Phénicie¹.

1) L'équivalent grec Asbolos, connu comme centaure, est peu significatif s'il n'appelle pas une correction.

Pour fixer les idées, voici le tableau de ces filiations :



Cette généalogie débute par un dieu, ce qui est conforme aux idées de l'antiquité. La même particularité devait se rencontrer dans la source primitive : l'auteur biblique, le Yahviste si l'on veut, y a substitué un héros mythique, Noé, emprunté à une tout autre légende, celle du déluge. La déformation dont témoigne le texte d'Eupolémos, par rapport à la source primitive, consiste dans le rôle secondaire attribué à Cham, tandis que le Yahviste, dans les chapitre ix et x, faisait subir ce traitement à Canaan.

En restituant deux pages perdues des légendes phéniciennes, notre conjecture rend compte de ce fait qu'à côté de Sem, Cham et Japhet, entités plus ou moins vagues et mythiques, Canaan seul est un héros éponyme, géographiquement bien défini.

RENÉ DUSSAUD.

L'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE

ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

AU DEUXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL D'ARCHÉOLOGIE

ALEXANDRIE-LE CAIRE, AVRIL 1909

Lors du premier Congrès international d'archéologie, qui se tint à Athènes en 1905, le Comité exécutif n'avait point organisé de section consacrée spécialement à l'Archéologie religieuse. Les communications relatives à l'histoire des religions antiques furent néanmoins abondantes. C'est peut-être la raison pour laquelle il a paru équitable et opportun d'attribuer dans le deuxième Congrès d'archéologie une place et une rubrique particulières aux antiquités religieuses. De nombreux érudits ont répondu à cet appel ; les séances de la IV^e section du Congrès, intitulée *Section d'archéologie religieuse*, n'ont été ni moins remplies, ni moins suivies que celles des autres sections.

Les communications faites dans cette section peuvent se répartir en trois groupes différents :

1^o Les communications, dont les auteurs se sont surtout efforcés de mettre en lumière soit les origines orientales de tel ou tel culte grec, soit les rapports des religions de la Grèce et de l'Orient classique. Des sujets de cette nature ont été traités par MM. Grimme, de Fribourg en Suisse, F. Hommel de Munich, et Sam. Wide d'Upsala. M. H. Grimme s'est occupé de déterminer l'origine et le caractère primitif du dieu phénicien Eschmoun et du dieu grec Asklepios. L'un et l'autre auraient été des dieux lunaires. Le culte d'Eschmoun proviendrait de l'Arabie, où le dieu était honoré sous le vocable de Tsuun. Asklepios serait venu en Grèce d'Asie Mineure, où il était une forme de Mên ; s'il perdit son caractère lunaire, ce fut parce que l'esprit des Grecs ne s'accommodait pas d'une conception masculine de la lune. M. Grimme reconnaît d'ailleurs qu'à l'époque classique Eschmoun et Asklepios n'étaient conçus que comme dieux médecins.

M. Hommel veut tirer de l'inscription minéenne récemment découverte à Délos et commentée par M. Clermont-Ganneau dans les *Comptes-Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1908, p. 546 et suiv., la preuve de l'origine arabe du dieu Apollon. Apollon ne serait autre qu'un dieu de l'Arabie méridionale nommé Wadd-*Hubal*; dans le nom de Leto, mère d'Apollon, il faudrait voir la transposition grecque du nom d'une déesse de même provenance, *Latân* ou *Al-Lat*, nom qui signifierait la Mère des Dieux. A ces rapprochements de noms, M. Hommel ajoute, pour étayer sa thèse, d'autres analogies, parmi lesquelles nous signalerons celle qu'il établit entre l'Omphalos Apollinien et la Pierre au Serpent de Petra.

Dans un second travail, inspiré par la même méthode comparative, M. Hommel a cherché à montrer que la mythologie égyptienne et la mythologie chaldéenne avaient une origine commune; ses principaux arguments ont été: d'une part la ressemblance de certains noms qui figurent dans les généalogies mythiques de l'une et l'autre religion; d'autre part l'analogie de certains motifs décoratifs d'ailleurs très simples, également employés sur les bords du Nil et de l'Euphrate.

Avec la communication de M. Sam Wide, nous nous trouvons sur un terrain un peu plus solide. M. Wide a relevé dans plusieurs textes épigraphiques et particulièrement dans l'inscription qui mentionne la construction d'un sanctuaire de Men Tyrannos près de Sunium (*C. I. Attic.*, III, 74), diverses formules rituelles, dont il a fait une étude approfondie. M. Salomon Reinach avait cru reconnaître dans ces formules l'influence de l'orphisme; M. Sam Wide a constaté que ces formules présentaient de très curieux rapports avec certaines expressions de l'Ancien Testament dans la version des Septante. Le travail, fort ingénieux et documenté, de M. Wide doit paraître dans l'*Archiv für Religionswissenschaft*.

2° Les communications, dont les sujets étaient empruntés à la mythologie et à l'histoire des religions du monde gréco-romain. De tels sujets ont été exposés par MM. Adolphe J.-Reinach, membre de l'École française d'Athènes; Perdrizet, professeur à l'Université de Nancy; St. Gsell, professeur à l'École des lettres d'Alger; J. Toutain, directeur-adjoint à l'École des Hautes-Études de Paris (section des sciences religieuses). — M. A. J.-Reinach a étudié les armes des dieux comme principe de classification dans les études de mythologie classique. L'idée principale, développée par l'auteur de ce travail, dérive de la conception plus générale, d'après laquelle les attributs des divinités grecques au-

raient été, dans une période religieuse antérieure à celle que caractérise l'anthropomorphisme, les véritables divinités des anciennes populations. Ce ne seraient plus seulement à des animaux et à des plantes, totémiques ou non, ce serait aussi à des armes que les ancêtres des Hellènes auraient rendu un culte. Le dieu arc aurait précédé le dieu archer ; il en aurait été de même pour la flèche, la lance, la hache. M. A. J.-Reinach ajoute ainsi l'*oplolâtrie* ou culte des armes aux autres formes primitives, peut-être hypothétiques, de culte, telles que la zoolâtrie, la phytolâtrie, la litholâtrie.

A première vue, le titre de la communication de M. *Perdrizet* ne semblait pas annoncer une étude d'archéologie ni d'histoire religieuse. Et cependant, à propos des tribus et dèmes d'Alexandrie, le jeune professeur de l'Université de Nancy a fait une conférence, d'une remarquable précision et d'un très vif intérêt, sur la politique religieuse de Ptolémée IV Philopator ; sectateur passionné de Dionysos, ce souverain se livra à une active propagande en faveur de son dieu préféré ; il essaya même de convertir à la religion dionysiaque la colonie juive établie dès le III^e siècle av. J. C. à Alexandrie. On comprend mieux dès lors pourquoi la première des tribus d'Alexandrie fut à partir du règne de Ptolémée IV la tribu Dionysias.

MM. S. *Gsell* et J. *Toutain* ont tenté de montrer comment les cultes alexandrins d'Isis et Sérapis s'étaient répandus dans l'Afrique du Nord (M. *Gsell*), dans les provinces latines de l'empire romain (M. *Toutain*). De l'étude parfaitement documentée de M. *Gsell*, il ressort que la religion d'Isis et de Sérapis n'a été célébrée dans l'Afrique du Nord que dans quelques cités soit maritimes soit voisines du littoral (Carthage, Philippeville, Constantine, Cherchell) et dans les postes militaires établis au sud de la province, principalement à Lambèse ; cette religion ne paraît pas être devenue vraiment populaire dans les provinces africaines ; elle ne supplanta pas les anciens cultes de Baal-Saturne ou des divinités locales. — C'est à des conclusions identiques, en ce qui concerne l'ensemble des provinces latines de l'empire, qu'est parvenu M. J. *Toutain*. Ni en Espagne, ni en Gaule, ni dans les régions du Rhin et du Danube, les cultes alexandrins n'ont été largement répandus. Apportés par des circonstances diverses, telles que les relations commerciales, l'établissement de colons originaires d'Égypte, la présence d'affranchis ou d'esclaves orientaux, dans certaines villes comme Nîmes, Arles, Cologne, Poetovio, Tomes, etc., ils n'ont pas fait tache d'huile autour de ces points particuliers. Nulle part ils ne semblent

avoir conquis de nombreux adeptes dans la masse des provinciaux.

Dans une seconde communication, M. J. Toutain s'est efforcé de déterminer et de caractériser les transformations que le mythe de la déesse phrygienne Cybèle subit à l'époque alexandrine et impériale sous l'influence de la civilisation gréco-romaine. Sauvage, avec des détails obscènes et presque répugnants, dans la version qui semble la plus ancienne et la plus phrygienne, la légende de la déesse se débarrasse peu à peu de ces éléments chez les auteurs grecs et latins qui la racontent. La comparaison de la version primitive, rapportée par Pausanias et par Arnobe, avec les versions édulcorées d'Hermesianax, de Diodore de Sicile et d'Ovide, est à ce point de vue très significative.

3. Les communications sur des sujets appartenant à l'histoire des premiers siècles du christianisme. — Les auteurs de ces communications, M^{sr} Duchesne, MM. Jean Maspero et Van den Ven avaient choisi des épisodes qui se rattachaient directement à l'histoire religieuse de l'Égypte. La communication, ou plus exactement la conférence que fit le savant directeur de l'École Française de Rome sur les *Sanctuaires chrétiens d'Aboukir* a été l'une des plus goûtées de tout le Congrès. Avec la méthode rigoureuse qui distingue tous ses travaux, avec la précision de pensée et la netteté spirituelle de forme qui lui sont habituelles, M^{sr} Duchesne a parlé de deux cultes alexandrins, le culte de saint Menas et le culte des saints Kyr et Jean ; il a surtout raconté dans quelles circonstances ces deux cultes avaient été importés d'Égypte à Rome ; il a indiqué l'emplacement qu'occupaient sur les bords du Tibre les sanctuaires où ces cultes se célébraient. « En somme, a conclu M^{sr} Duchesne, les saints d'Aboukir, évincés d'Égypte par l'invasion musulmane, avaient trouvé grand accueil à Rome. Au moyen âge, le marchand d'Alexandrie, que ses affaires appelaient à Rome, trouvait, avant l'entrée du port, saint Menas à droite, saint Kyr à gauche. Si Paris avait une Canebière, disait-on jadis en Provence, ce serait un petit Marseille. Rome offrait aux Égyptiens les sanctuaires de chez eux : c'était une petite Alexandrie. »

M. Jean Maspero s'est efforcé de répondre à la question suivante : « Théodore a-t-il été le premier évêque de Philae ? » A l'aide de documents précis, l'auteur de ce travail a tenté de reconstituer, autant qu'il est aujourd'hui possible de le faire, la biographie de ce saint homme. Né vers 490 ap. J.-C., ordonné évêque de Philae en 525, Théodore, qui vécut très vieux, occupa probablement son siège épiscopal jusque vers 584. Il paraît avoir été un personnage considérable ; il

contribua à la propagande chrétienne en Nubie. Rien ne prouve, d'après M. J. Maspero, qu'il ait été le premier évêque de Philae. Il en est certainement le plus célèbre.

M. Van den Ven a lu un travail fort intéressant sur saint Spiridion et son passage à Alexandrie. Dans ce travail ont été discutés, suivant les règles d'une saine critique, les textes relatifs à la vie et aux actes de ce personnage. Parmi ces textes, il en est un qui fait allusion à des peintures de l'église de Trimithonte en Chypre, représentant l'un des miracles attribués à saint Spiridion, la destruction des idoles dans un temple païen d'Alexandrie.

Outre les communications qui peuvent être classées dans les trois groupes ci-dessus déterminés, nous signalerons : une *Étude* de M. *Politis* d'Athènes, étude qui fut seulement déposée sur le bureau du Congrès, mais dont lecture ne fut pas donnée : *Περὶ τῶν τελευταίων ἐλληνικῶν δισχυρῶν τῶν ἐρμητικῶν βιβλίων* ; — une courte note de M. Touraïeff, de Saint-Petersbourg, sur un document d'époque gréco-romaine relatif au culte du taureau Apis.

L'archéologie religieuse et l'histoire des religions antiques ont ainsi tenu une place fort honorable au 2^e Congrès international d'archéologie. Il faut remercier les organisateurs de ce Congrès de leur avoir consacré une section spéciale et souhaiter le maintien de cette section au 3^e Congrès, qui doit se tenir à Rome.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

ARNOLD VAN GENNEP. — **Les rites de passage.** 1 vol. in-8° de 288 pages. — Paris, Émile Nourry, 1909.

L'application de la méthode comparative aux phénomènes religieux, qui a pris une si grande et si féconde extension depuis l'impulsion donnée à cet ordre d'études par le célèbre ouvrage de Tylor : « *Primitive Culture* », a conduit tout d'abord à colliger et à synthétiser les croyances des différents peuples, en négligeant quelque peu leurs rites. Les cérémonies religieuses étaient généralement mises en rapport avec l'explication donnée par ceux-là mêmes qui les pratiquaient. On dut cependant reconnaître que, dans un grand nombre de cas, cette explication pouvait avoir été inventée après coup pour rendre compte d'un usage dont la signification originaire s'était perdue et que, dès lors, il faut tenter d'expliquer les rites par eux-mêmes, en les rapportant au milieu ethnique ou social qui les justifie. Robertson Smith, qui, un des premiers après Mannhardt, s'est engagé dans cette voie, n'a pas hésité à écrire : « De même que les institutions politiques sont plus anciennes que les théories politiques, les institutions religieuses sont plus anciennes que les théories religieuses ». Il est certain que l'importance attachée à l'étude des pratiques religieuses a ouvert à l'hiérogaphie des horizons nouveaux où les recherches doivent d'ailleurs marcher de pair avec l'investigation des croyances et des mythes. La science anglaise y a pris les devants ; toutefois, dans les dernières années, l'ethnographie française s'est appliquée à regagner le terrain et on doit constater que le dernier volume de M. Arnold van Gennep mérite, par l'originalité non moins que par la solidité des déductions, de prendre place à côté des œuvres récentes des Frazer, des Hartland, des Jevons, des Farnell et des Marett.

On a soutenu à juste titre qu'il n'existe pas de peuple connu sans un minimum de croyances religieuses. A plus forte raison peut-on affirmer qu'il n'y a point de société, si rudimentaire qu'on la suppose, sans un

certain nombre de pratiques religieuses ou magiques, voire magico-religieuses. Les principales ont été étudiées isolément chez les différents peuples et il en est résulté des rapprochements aussi intéressants que suggestifs. Cependant M. van Gennep fait observer que la ressemblance ne se borne pas aux rites, ainsi pris un à un ; qu'elle s'étend encore à des groupes de rites et même à l'ordre de succession dans le sein de chaque groupe. On trouve, dit-il, « d'excellents travaux sur tel ou tel élément d'une séquence, mais on n'en peut citer que peu qui suivent d'un bout à l'autre une séquence entière et moins encore où ces séquences sont étudiées les unes par rapport aux autres ».

Le volume qu'il vient de publier représente une tentative pour grouper toutes les « séquences cérémonielles » qui accompagnent le passage d'un lieu à un autre ou d'un milieu à un autre. L'auteur part de ce fait que chaque société générale contient un certain nombre de sociétés spéciales, d'autant plus autonomes et mieux délimitées que cette société générale se trouve à un degré moindre de civilisation : groupes totémiques, phratries, classes professionnelles, classes d'âge, familles, habitants d'un village ou d'un territoire, mondes « d'avant la vie et d'après la mort » ; catégories sociales constituées par des événements particuliers et temporaires : grossesses, maladies, dangers, voyages. « Toujours ce sont de nouveaux seuils à franchir : seuils de l'été et de l'hiver, de la saison ou de l'année, du mois ou de la nuit ; seuil de la naissance, de l'adolescence ou de l'âge mûr ; seuil de la vieillesse, seuil de la mort et de l'autre vie. Enfin, la série des passages humains se relie, chez quelques peuples, à celle des passages cosmiques, aux révolutions des planètes, aux phases de la lune. Et c'est là une idée grandiose de rattacher les étapes de la vie humaine à celles de la vie animale et végétale, puis, par une sorte de divinisation préscientifique, aux grands rythmes de l'univers ».

Pour passer d'un compartiment à l'autre, il faut remplir certaines conditions qui, chez les civilisés, tendent de plus en plus à devenir simplement intellectuelles, économiques, juridiques, mais, qui, chez les peuples primitifs ou arriérés, impliquent avant tout des cérémonies magico-religieuses fondées sur la distinction du sacré et du profane. Le profane, c'est la vie à l'intérieur de chaque compartiment pour les membres de cette société spéciale ; le sacré, qui est une notion relative, ne consiste pas seulement dans l'inconnu, le mystérieux, le surnaturel, mais encore dans tout ce qui se trouve au dehors. L'étranger ne peut

donc pénétrer dans un milieu nouveau sans se prêter à des rites ayant pour objet soit de neutraliser les influences dangereuses qu'il y introduit, soit de l'immuniser lui-même à l'égard de celles qu'il y rencontre.

Cette acclimatation mystique comporte invariablement une opération de séparation et une opération d'agrégation. M. van Gennep fait ingénieusement observer que ces deux ordres de rites sont presque toujours séparés par des cérémonies qu'il intitule : *rites de marge* et qui présentent partout de remarquables analogies. Leur objet est « de faciliter les changements d'état sans secousses violentes, ni arrêts brusques de la vie individuelle et collective ».

Tel est le point de vue nouveau, duquel il étudie successivement les rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté sociale, de l'initiation, de l'ordination, de l'intronisation, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc. Partout il nous montre l'idée d'agrégation ou de réintégration se superposant à celle de séparation, avec toute une série d'étapes intermédiaires, qui, à la vérité, peuvent différer quant à la place, à l'époque ou aux détails, mais qui ne s'en retrouvent pas moins dans chacun de ces événements à la fois sociaux et religieux. Le type le plus fréquent comprend, après une sortie plus ou moins graduée, un arrêt, une attente, un passage, une entrée, enfin l'agrégation complète. Pareil ordre est surtout sensible dans les rites de l'adoption, de l'initiation, du mariage et des funérailles. Ces dernières, toutefois, ont moins pour objet de séparer le défunt du monde des vivants que de l'agréger à celui des morts. D'autre part, les proches suivent le trépassé jusqu'à un certain point dans sa condition nouvelle ; c'est la période du deuil, état de marge où ils pénètrent par des rites de séparation et d'où ils sortent par des rites de réintégration, tandis que le défunt s'agrége définitivement à la société des morts.

Sur bien d'autres points encore, le système de l'auteur l'amène à formuler des explications qui peuvent parfois se discuter, mais qui n'en sont pas moins séduisantes dans leur originalité et qui semblent, en tout cas, mieux coordonnées que la plupart des théories avancées jusqu'ici. Je citerai notamment ses vues sur les lustrations, les mutilations rituelles, les abstinences et les prostitutions sacrées, la concorde ; la commensalité ; la licence dans une certaine période de l'initiation ; la parodie d'une mort et d'une résurrection au cours des mystères ; les

cérémonies du couronnement ou plutôt de l'intronisation ; la coexistence de la crémation pour les adultes avec l'enterrement pour les enfants ; la simulation, pendant la célébration des mariages, d'un enlèvement qui est simplement un rite de passage, non l'indice d'un rapt ou d'une promiscuité préhistorique ; enfin l'armature du sacrifice lequel a pour objet d'introduire dans le domaine du sacré l'officiant aussi bien que l'offrande, etc.

Il y aurait lieu, cependant, à propos de quelques-uns de ces commentaires, de faire observer qu'en général les séquences cérémonielles n'ont pas dû être forgées tout d'une pièce et que quelques-uns de leurs éléments comportent des applications étrangères à l'idée de passage. L'auteur reconnaît d'ailleurs qu'il se mélange aux rites de marge « des rites de multiplication ou de fécondation et de coercition sur le mécanisme cosmique et semestre » ; ce sont même les rites de cette catégorie qui ont été le plus étudiés jusqu'à présent. D'un autre côté, il n'est pas toujours facile de faire le départ, — en dehors même du point mort où la « marge » de l'agrégation se rencontre avec celle de la séparation, — entre les rites qui rentrent dans chacune des deux orientations. Ainsi l'auteur écrit (p. 237) que « tous les rites comportant l'acte de couper d'une part, de lier de l'autre, n'offrent guère matière à discussion ». Ce qui ne l'empêche de montrer ailleurs que la circoncision est un rite d'agrégation à un groupe déterminé, de même espèce que les tatouages, le port d'un masque ou d'un vêtement spécial. — Il en est encore ainsi des autres procédés de mutilation religieuse. Couper les cheveux nous est présenté tantôt comme un rite de séparation (p. 238), tantôt comme un rite d'agrégation (p. 78).

On pourrait peut-être encore en dire autant d'un rite de passage dont l'auteur n'a pas tiré parti, bien qu'il eût pu le relever à la fois dans la plupart des cérémonies auxquelles il fait allusion : c'est la circumambulation. Il est vrai qu'ici la signification dépend de la direction donnée à la marche. Dans les sacrifices aux Pitris, d'après le rituel du Sapatha-Brahmana, l'officiant exécute d'abord trois tours par la gauche, « afin d'aller chez les ancêtres », puis par la droite. « pour revenir en ce monde qui est le sien ». De même, Stace, dans sa *Thébaïde*, nous montre les guerriers faisant trois fois par la gauche le tour du bûcher funéraire, les enseignes abaissées en signe de deuil ; puis trois fois par la droite, afin « d'abolir le deuil », *luctus abolere, novique funeris auspicium... dextri gyro* (v. 215-216).

Il va sans dire que les thèses de l'auteur sur le groupement et la

séquence des rites ne contrecarrent nullement, mais, au contraire complètent les travaux de ses prédécesseurs sur la psychologie des rites étudiés isolément. Lui-même s'en réfère à la classification de l'école anglaise qui subdivise les rites en *sympathiques* c'est-à-dire impliquant la croyance à l'action du semblable sur le semblable, du contraire sur le contraire, du contenant sur le contenu, du simulacre sur l'objet ou l'être réel, de la parole sur l'acte, etc. et en *contagionistes* impliquant la transmissibilité, par contact ou à distance, des qualités naturelles ou acquises. Il se borne à y ajouter un second classement en rites *animistes* et *dynamistes* ou automatiques, suivant qu'ils impliquent l'intervention d'une puissance extérieure ou qu'ils opèrent, en quelque sorte mécaniquement, par leur vertu efficiente. L'examen de cette question nous entraînerait trop loin ; il me suffira d'avoir essayé de montrer, par cette courte analyse des conclusions de M. van Gennep, qu'il y a encore des trouvailles d'ensemble à faire dans le domaine, cependant si exploré aujourd'hui, de la religion comparée.

GOBLET D'ALVIELLA.

FRANCIS PÉROT. — **Folk-Lore bourbonnais**. Pet. in-18, 246 p.
Paris, E. Leroux, 1908. Prix : 5 fr.

Voici cinquante ans que M. Pérot recueille des matériaux sur le folklore, le costume, les mœurs de sa région natale et ce premier volume, auquel feront suite, on l'espère, trois autres, constitue en effet un recueil riche et intéressant. Je dis de suite qu'on regrettera de se voir renvoyé, pour certains faits, à des articles de l'auteur parus dans des périodiques d'un accès parfois difficile, par exemple sur le culte du feu en Bourbonnais au *Politicon* qui paraît à Lyon, ou à des brochures publiées à Montluçon.

Les matières sont classées par ordre alphabétique. Je note que dans le Bourbonnais, comme en bien d'autres régions (Russie, etc.) le sort des abeilles semble lié à celui du maître de la maison. Il y a des cérémonies aux Brandons. Parmi les instruments magiques des sorciers, on signalera le bracelet, la ceinture.

Il y a deux catégories de chasses surnaturelles, la chasse de Saint-Hubert et la chasse gayère, celle-ci en relation spéciale avec les char-

bonniers. Le curé est supposé d'un pouvoir spécial de conjuration (cf. le *poder* du Languedoc). Je doute que l'expression « heureux comme un coq en pâte » se rapporte aux coqs en pâte cuite et à jambes de bois que les enfants s'offraient au jour de l'an ; mais il est exact que ce soit là une survivance d'une pratique « gallo-romaine » ; cette catégorie d'objets rituels a été étudiée avec un soin minutieux par A. Hölder en Allemagne et en Autriche. Un crocodile rapporté de croisade par un Bourbon et suspendu dans la cathédrale de Moulins a donné naissance à une légende qui rentre dans le cycle de saint Georges : de même peut-être pour les histoires sur le dragon du roc (Montluçon). La pierre du Joug, près de Bresnay rend les nouveau-nés vigoureux et les amoureux féconds ; mais *joux*, *jou*, sinon *joug*, vient de *Jovis* (cf. Mont-de-Joux, etc.). Le culte des sources, eaux, etc. n'est pas nécessairement, dans tous les cas, une survivance ; la plupart de ces cultes locaux datent du moyen âge, bien que le principe puisse être plus ancien. On utilise l'Évangile et une clef qui tourne toute seule pour connaître l'avenir. La croyance aux fées est très répandue. Quelques renseignements, p. 86, sur la Wiuvre (Guivre en Savoie). Que le mouroin rouge fasse périr les petits oiseaux, ce n'est pas une croyance, mais un fait : j'ai perdu ainsi 14 poulets âgés de trois semaines et me suis assuré de la cause par autopsies. A propos du mégalithe dit Fol de Besson, il y a convergence d'une légende relative aux fées et d'une tradition historique sur un campement de Tsiganes, et *fol*, n'a rien à faire étymologiquement avec *fada*, *fata*, *fée*. De même je doute qu'il y ait eu un vrai « culte des arbres ». Il y a une hiérarchie des sorciers ; ceux de la dernière classe sont dits *gougneurs* ; ce sont des rebouteurs et des vétérinaires ; au-dessous d'eux viennent les jettateurs ; ils font sortir les âmes des tombes, devinent si on a le foie blanc et peuvent charmer les fusils, mais si peu qu'une fille de mœurs légères les décharme rien qu'en y touchant. L'intermédiaire chargé des démarches des fiançailles et du mariage porte un nom spécial, celui de *gourlaud*. Tous les curés ne sont pas « bons pour la grêle » ; il en est de même des cloches.

P. 111, on trouvera un curieux rite de carnaval, qui consiste à se « fumer » les uns les autres, en présentant une assiette avec des charbons en feu, de l'encens et de la résine. Une femme ayant ses règles « tranche » la lessive, qu'on « détranche » à l'aide d'une « oraison de blanchisseuse » ; elle tranche aussi l'encaustique des parquets, mais on ne connaît pas d'oraison contre ce malheur. Il est fort important de savoir que le grand et le petit Albert et maints autres bouquins de

magie s'achètent beaucoup dans les campagnes en édition de colportage : c'est en effet de là que viennent nombre de pratiques et de croyances que trop souvent les folk-loristes enquêteurs s'imaginent indemnes de toute origine littéraire ; notamment c'est là que puisent la plupart des sorciers, rebouteurs, etc. On parle encore des meneurs de loups ; l'interprétation donnée par M. Pérot des raisons de leur pouvoir sur les loups (mâles) est exacte ; c'est un procédé utilisé par les voleurs de chiens. Lors du mardi gras, l'hiver est personnifié par un bonhomme de neige (ou à défaut par un mannequin en paille) et on chante : Mardi gras est mort, Champignon l'a tué. Le scénario des rites du mariage, avec un rite des portes caractérisé, répond au schéma de mes *Rites de Passage*. A signaler les messes en triangle (dans trois églises placées en triangle à peu près parfait) et en queue de loup, pour détruire les maléfices et sortilèges ; M. Pérot les rattache aux constellations, mais si cela était exact, on aurait des messes en Grande Ourse, etc. ce qui n'est pas. En Auvergne on met au mort ses sabots « pour qu'il ne fasse pas son voyage pieds nus » ; quand il y a trop de neige, on hisse provisoirement le cercueil sur le toit de la maison. Pp. 193-198 on trouvera une liste de formules magiques, invocation et prières et p. 204-211 une liste de sobriquets ; il n'y en a pas d'animaux. L'article sur les survivances est plutôt fantaisiste : *ut* (nom de note) viendrait du dieu gaulois suprême Theut ! ; *ré* du mot gaulois abrès, guerre, *mi* de Og-mi, fondateur de Bi-Brax, Bibracte, qui présidait à l'éloquence, *fa*, de fax, flambeau, planète de Vénus, etc. ; les Rose-Croix remonteraient aux Druides, qui possédaient dans la région trois collèges dont M. Pérot indique l'emplacement exact. Il est dommage que ceci vienne déparer ce petit livre en définitive intéressant et utile, que termine un index bibliographique.

A. VAN GENNEP.

A. MILLIEN. — **Chants et chansons populaires du Nivernais**, 2 vol. 8° de 328 et 336 pages. — Paris, E. Leroux, 1906 et 1908.

Le folk-loriste nivernais bien connu s'est donné pour but de recueillir en une sorte de corpus toute la littérature orale, les traditions, les chansons, les coutumes, etc. du Morvan, du Bazols, de l'Amogues, de la Puisaye, des régions de Loire et d'Allier etc., c'est-à-dire des divers

pays qui constituent l'ancien Nivernais. C'est là un exemple qu'il donne et mérite d'être suivi par des chercheurs d'autres provinces ; mais toutes, malheureusement, ne possèdent pas d'hommes compétents.

Dans les deux volumes parus, l'histoire des religions n'est que peu représentée. On citera pourtant la première partie du t. I, qui a trait aux plaintes et aux chansons relatives aux miracles ou au merveilleux : le voyage à Bethléem, la Fuite en Égypte (nombreuses variantes, avec le thème du pommier miraculeux), la Passion, le cycle de Madeleine ; Sainte Barbe (chanson contre le tonnerre) ; sainte Reine (protectrice contre la teigne), saint Alexis ; sainte Catherine.

Les chansons relatives à des miracles sont de beaucoup les plus nombreuses. A signaler les variantes du cycle de la Nourrice du roi ; celles du cycle de la Fille et du démon ; la Fille-Biche, écho peut-être d'un conte connu ; curieuses sont les transformations subies dans le Nivernais par la légende bretonne de la Cane de Montfort. Le t. II contient les chansons anecdotiques : sujets imaginaires ou romanesques, guerre et garnison, plaisanteries et facéties. Le 3^e vol. est sous presse.

A. v. G.

A. MORET. — **Au temps des Pharaons.** Un vol. in-18 jésus, 284 pp., avec 16 planches en phototypie et une carte hors texte. — Paris, librairie Armand Colin, 1908.

Les études réunies par A. Moret dans ce volume satisfont autant qu'il est possible aux difficiles conditions d'une vulgarisation vraiment scientifique, qui n'est efficace et attrayante qu'à la condition que le lecteur non spécialiste, dispensé d'éprouver lui-même la complexité des recherches et des résultats de détail, se trouve cependant mis en face d'une image vraie des choses. Dégager l'essentiel sans le mutiler est besogne délicate, pour laquelle il faut à la fois beaucoup de science et beaucoup de simplicité dans l'art de dire, surtout lorsque les notions expliquées ont trait, comme c'est le cas dans les trois dernières des six études dont Moret a formé son ouvrage, aux lointains objets de la religion et de la magie antiques.

Autour des pyramides nous donne un aperçu de la grande nécropole memphite, avec les pyramides royales dont la disposition, connue depuis longtemps et si nettement caractéristique de l'Ancien Empire, com-

mence aujourd'hui seulement à pouvoir être expliquées historiquement par la provenance de formes plus anciennes; à propos de quoi l'auteur explique le *tombeau* en général, maison d'éternité, les rites de l'ensevelissement, qui sont ceux d'une revivification après la mort subie, la multiplicité des conceptions relatives à la vie d'outre-mort, et la contradiction, d'apparence si singulière, qu'il y a entre la magie et la morale dans les procédés qu'elles offrent à l'homme pour gagner la faveur des puissances de l'autre monde : que, dès l'époque historique la plus ancienne, à côté de la force et de la ruse que la magie met en œuvre, le bien et la justice soient déjà arrivés à jouer le rôle de moyens de salut, cela est fait pour donner une idée de l'immense travail d'élaboration intellectuelle qui a précédé, en Égypte, les origines actuellement connues de l'histoire. Les notions contradictoires sur la morale et la magie sont d'ailleurs exposées avec plus de détails dans l'analyse, qui vient ensuite, du *Livre des Morts*, le long ouvrage sur papyrus que le défunt emportait dans la tombe « pour trouver le bon chemin des paradis, éviter les ennemis et les embûches, surmonter l'épreuve du jugement dernier » ; c'est essentiellement un recueil de formules magiques, mais on y trouve aussi le célèbre chapitre du Jugement par devant les dieux, avec la Confession et l'extraordinaire symbole de la pesée du cœur du défunt en sa présence. Au cours des siècles, la loi morale n'a cessé de grandir dans la conscience égyptienne, et l'on en trouve trace dans les documents ; mais les notions magiques sont toujours restées vivaces, et les pratiques afférentes étaient loin d'être réservées aux seuls morts pour des victoires d'outre-tombe. *La magie*, qui fait l'objet de la dernière étude du volume, était, dans le monde des vivants, une science considérable, dont les procédés tendaient, comme il est général, au double but d'obtenir une protection contre les dangers et d'exercer une influence active sur les êtres et sur les choses : à cette dernière catégorie d'opérations appartient la pratique de l'envoûtement, dont on connaît en Égypte des exemples historiques, et, dans le domaine du culte journalier, la pratique de l'offrande funéraire, qui « sort à la voix » sur l'autel ; de même, dans le domaine de l'activité du mort, l'usage des statuettes ou « répondants » que le défunt anime, lorsqu'il est besoin, pour travailler dans l'autre monde à sa place, et les influences variées qu'il exerce, par la parole, sur les dieux, et dont le principe, qui pénètre toute la religion égyptienne, contamine jusqu'aux notions morales du Jugement osirien.

Les sujets des trois études qui forment la première moitié du livre

sont de nature toute différente, et deux d'entre elles se proposent d'informer le lecteur des travaux actuels de l'égyptologie et de certains résultats importants obtenus au cours des dernières années. *L'Égypte avant les pyramides* nous raconte la surprenante histoire de la découverte des monuments des trois premières dynasties égyptiennes, venus au jour depuis 1894, résume les discussions et les travaux auxquels leur mise en ordre donna lieu, et trace un tableau de cette ancienne civilisation pharaonique et « prépharaonique » si longtemps ignorée des historiens modernes. *La restauration des temples égyptiens* initie le lecteur à l'immense entreprise de conservation, de consolidation, voire de reconstruction, que poursuit le Service des Antiquités de l'Égypte dans les édifices les plus importants et les mieux aptes à être sauvés, et dont l'exécution a donné lieu, à Karnak particulièrement, à des découvertes extrêmement remarquables. Sous le titre de *Diplomatie pharaonique*, enfin, l'auteur raconte la découverte de la correspondance diplomatique des rois de la XVIII^e dynastie avec leurs vassaux d'Asie, correspondance dont les pièces trouvées en 1887, dans les ruines du palais d'Aménophis IV, sous la forme de briques du type babylonien couvertes d'écriture cunéiforme, nous conservent de manière extraordinairement heureuse l'histoire de la domination égyptienne en Syrie au xv^e siècle.

Seize planches en phototypie, comprenant une trentaine de figures et dues en grande partie aux clichés de l'auteur, accompagnent ce volume, dont le charme et l'utilité ne manqueront pas d'être appréciés par tous ceux qui s'intéressent à l'Orient antique et sont désireux de le comprendre.

RAYMOND WEILL.

H. MEINHOLD. — **Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und dichtung.** 1 vol. in-8° de VIII et 343 pages. — Quelle und Meyer, Leipzig, 1908.

L'ouvrage de Meinhold comprend deux parties : la première traite de la Sagesse dans les livres gnomiques de l'Ancien Testament, la seconde expose l'origine et le développement de l'idée de sagesse en Israël.

La première partie, intitulée « Littérature de Sagesse d'Israël », est un excellent travail. L'auteur y étudie tout d'abord les sources : *Pro-*

verbes, datant d'une manière générale d'après l'Exil (quelques fragments plus anciens, quelques autres plus récents), *Job* (v^e siècle), *Ecclésiaste* (2^e moitié du III^e siècle), et *Jésus le Siracide* (v. 200 av. J.-C.). Après quelques pages consacrées à la forme du langage de ces écrits, il en analyse le contenu et les idées.

Sur Dieu, ces ouvrages professent le monothéisme absolu. Dieu se révèle dans la nature; il est omniscient et tout-puissant. L'auteur expose la notion de justice attribuée à Dieu.

Quant au monde et à l'homme, l'auteur passe en revue successivement : la mort et l'au-delà du tombeau (croyance à la vieille doctrine du Che'ôl), la santé, la prudence et la convenance, la maison (le home) et la femme, les parents et les enfants, les maîtres et les esclaves, les amis de la maison, les deuils et le souvenir des morts.

Les devoirs religieux : la prière et le sacrifice, la religion et la moralité, les devoirs de la vocation, la miséricorde.

Enfin l'auteur examine certaines idées particulières à tel ou tel écrit : l'égalité après la mort (*Ps.* 49 et *Ecclésiaste*); la souffrance pour les autres (*Jérémie* et le « Serviteur de Jahvéh » dans le *second Esaïe*); la protestation contre le dogme des rétributions temporelles (*Job* et *Ps.* 73); saint Paul et l'idée juive des rétributions.

Tout cela est excellemment dit et exposé; c'est une étude approfondie, judicieuse, particulièrement intéressante par le choix des citations, des livres dits de *khokmâh*.

La seconde partie, sur l'origine et le développement de l'idée de sagesse en Israël, est une histoire en abrégé de la religion d'Israël. Elle est fort intéressante, mais, à notre avis, plus ou moins étrangère au sujet. Elle est divisée en trois sections.

I. *Conception de la sagesse en Israël antérieurement au prophétisme.* La sagesse, dans ces temps reculés, est la connaissance de Dieu et des secrets divins (moyens magiques d'agir sur la divinité, relations avec les esprits des ancêtres); elle est aussi la science qui vient des dieux (connaissance de l'avenir, le sort, les songes, etc.). L'auteur examine aussi dans cette section la sagesse de l'artiste et de l'artisan, et celle du paysan, qui est un don de Jahvéh.

II. *La sagesse dans le prophétisme.* Les précurseurs des prophètes, les sanctuaires de Jahvéh sièges de sa sagesse, légendes sacrées sur la création, etc. Influence des prophètes : l'histoire enseigne la sagesse, qui est la véritable action morale et politique. Influence du livre prophétique de la Loi (le Deutéronome) : la sagesse est l'amour

pour Jahvéh se manifestant dans l'action cultuelle droite; elle est aussi l'accomplissement des commandements prophétiques.

III. *La sagesse dans la communauté juive.* Jérémie en lutte contre le Deutéronome : la sagesse est la vraie direction du cœur vers Dieu. L'Exil et son influence : adoration de Jahvéh sans culte. Le « sage » de la communauté juive : le sage instituteur (*lehrer*) au temps de l'Exil (*Ezéchiel, le second Esaïe*), son rôle et son activité en face du scribe.

Dans un dernier chapitre de cette section, l'auteur rentre pleinement dans son sujet, quand il nous parle de la quasi-personnification de la Sagesse, ou, comme il dit lui-même, de « la figure de la Sagesse ». La source de cette Sagesse n'est pas l'Écriture sainte, mais Jahvéh lui-même, qui l'a créée avant le monde; mais elle n'est pas, à proprement parler, une personnification. La Sagesse est au fond la Religion, dans le sens le plus étendu du mot. L'auteur, en terminant, signale les infiltrations de doctrines grecque et orientale dans la notion de sagesse juive et compare cette dernière au christianisme.

En résumé, dans le champ très vaste parcouru par l'auteur, à côté de rapprochements curieux, inattendus et par suite suggestifs, se trouve une étude fort bien faite de la Sagesse dans les livres gnomiques de l'Ancien Testament.

E. MONTET.

T. K. CHEYNE. — **The decline and Fall of the Kingdom of Judah**, in-8° de XLVIII et 194 pages. — Londres, Adam and Charles Clark, 1908.

L'ouvrage se compose d'une longue introduction et de deux parties.

L'introduction est la reproduction, sous une forme plus étendue, d'un article paru dans le « Hibbert Journal » en octobre 1908. C'est un exposé polémique de la théorie bien connue de l'auteur, théorie dite « Jerahmeélite », nom que l'auteur corrige en celui de « Nord-arabique ».

Dans la première partie, l'auteur expose, à ce point de vue, le déclin et la chute du royaume de Juda. Dans la seconde, il étudie les livres de la Loi (à l'exception du Code sacerdotal), c'est-à-dire les deux décalogues, le livre de l'Alliance et le Deutéronome.

L'intérêt de l'ouvrage consiste dans le fait de voir appliquée à une importante période de l'histoire d'Israël une théorie qui transforme cette histoire au point de la rendre absolument nouvelle, par conséquent méconnaissable pour ceux qui l'ont étudiée d'après la méthode scientifique et critique. Le Nord de l'Arabie est la clef de voûte du nouvel édifice historique palestinien; c'est en même temps la base de l'exégèse biblique.

E. MONTET.

LUCIEN GAUTIER. — **La Loi dans l'Ancienne Alliance.** — Lausanne, Georges Bridel, 1908, 1 vol. in-8, 130 pages. Prix : 1 fr. 50.

Le livre de M. le professeur Gautier que nous présentons ici, est le fruit de quelques conférences faites à Genève et à Lausanne, publiées ensuite sur le désir d'un certain nombre d'auditeurs et complétées, sous certains rapports, en vue de ce nouveau but. C'est dire que nous avons devant nous un simple travail de vulgarisation, écrit pour le grand public. Le nom de l'auteur de la savante Introduction à l'Ancien Testament est une garantie suffisante touchant le fond de cette publication, qui dénote une connaissance approfondie du sujet. Quant à la forme, elle est d'une simplicité et d'une limpidité telles que ces études sont à la portée de tout le monde.

Un chapitre préliminaire explique le sens varié du mot loi et la signification particulière du terme hébreu correspondant « thora ». Un second chapitre est consacré à exposer l'intérêt de l'histoire religieuse d'Israël pour nous et la diversité du contenu des lois du Pentateuque, où il faut distinguer l'élément juridique, l'élément rituel, l'élément religieux et moral. Le troisième chapitre offre un intérêt spécial, parce qu'il renferme une comparaison entre le « Livre de l'Alliance », le plus ancien code hébreu parvenu jusqu'à nous, et le code babylonien d'Hammourabi, dont on a beaucoup parlé depuis sa découverte, il y a près de huit ans. Outre cela, le même chapitre raconte les différentes étapes qui ont été parcourues en Israël dans la formation de la thora : Livre de l'Alliance, Code deutéronomique, projet législatif d'Ézéchiël, Loi de sainteté, enfin Code sacerdotal, provenant du temps d'Esdras.

Après avoir ainsi esquissé l'histoire de la formation de la thora et indiqué la diversité de son contenu, notre auteur expose la marche qu'a

suivie le développement religieux, moral et social du peuple d'Israël. C'est à cela que sont consacrés les deux derniers chapitres du livre. La base de ces nouveaux développements est le Décalogue. M. Gautier commence par montrer que, pris littéralement, les différents commandements du Décalogue n'ont pas encore le sens profond ou élevé qu'on leur donne généralement dans les catéchismes chrétiens, et qu'ils ont besoin d'être complétés. Ces commandements sont en outre purement négatifs; ils défendent simplement ce qu'il faut éviter, mais n'enseignent pas encore, positivement, ce qu'il faut faire pour plaire à Dieu. Cela implique une notion primitive de Dieu et une piété inférieure. Quand, au contraire, le Deutéronome recommande plus tard d'aimer Dieu de tout son cœur, cette parole, fruit du prophétisme supérieur, marque un important progrès, à un double point de vue : cette parole suppose que Dieu aime son peuple et elle veut réveiller chez celui-ci une piété qui a sa source dans la vie intérieure, dans les sentiments d'amour qui doivent répondre à l'amour de Dieu.

Si le Deutéronome a, de cette façon, fort bien complété les premiers commandements du Décalogue, se rapportant aux devoirs envers Dieu, il a fait de même touchant les commandements suivants, où il est question des devoirs envers les hommes. Ici également, notre auteur, en véritable critique et historien, expose d'abord le sens littéral et restreint de cette seconde série de commandements, qui ont un caractère plus juridique que moral et renferment seulement les prescriptions indispensables qu'il faut observer pour maintenir l'ordre le plus élémentaire dans toute société humaine. Mais, sous ce rapport aussi, le Deutéronome et la Loi de sainteté ont complété le Décalogue, en inculquant l'esprit humanitaire en général et en recommandant spécialement l'amour du prochain et même celui de l'étranger. Si ce point de vue supérieur et large, dû à l'influence du prophétisme éthique, fut ensuite rétréci, dans quelque mesure, par le Code sacerdotal, dominé par le ritualisme, il fut de nouveau repris, développé et perfectionné par Jésus, qui ne s'est pas contenté de juxtaposer le devoir de l'amour de Dieu et du prochain à une foule d'autres obligations, mais qui en a fait l'essence même de la religion et de la morale.

Ce court exposé suffit à montrer la valeur diverse de notre livre, l'excellent esprit qui le traverse d'un bout à l'autre et les services qu'il peut rendre à ceux qui veulent répandre, dans le grand public, une instruction religieuse saine et bienfaisante.

C. PIEPENBRING.

J. A. KNUDTZON. — **Die El-Amarna-Tafeln**, in *Umschrift und Uebersetzung*. (*Vorderasiatische Bibliothek*, 2.) Dix livraisons in-8 parues, formant iv et 960 pages. — Leipzig, Hinrichs. Prix de chaque livraison : 3 marks.

La *Vorderasiatische Bibliothek*, inaugurée par un volume de M. Thureau-Dangin, consacre son deuxième volume à une réédition des fameuses tablettes découvertes en Égypte, à El-Amarna, sur l'emplacement de la capitale éphémère d'Aménophis IV. Il y a trente ans que cette correspondance diplomatique entre les princes asiatiques et le Pharaon est venue au jour, mais c'est aujourd'hui seulement que l'historien, grâce à M. Knudtzon, en possède une édition vraiment utilisable. Bénéficiant des efforts de ses prédécesseurs, n'étant plus talonné par le désir de paraître rapidement, le savant professeur de Christiania s'est astreint à une revision minutieuse des originaux où les découvertes de détail sont nombreuses et d'où l'ensemble sort mieux classé et plus lisible. Les dix livraisons que nous annonçons embrassent 351 tablettes sur 358, en transcription et traduction. Il ne reste plus à paraître que les tables et quatre planches autographiées réunissant les graphies incertaines.

Si l'on met à part les textes qui se réfèrent au règne d'Aménophis III, toute cette correspondance nous semble se rapporter à des événements très voisins les uns des autres, ne s'étendant pas, pour fixer les idées, sur une période de plus d'une dizaine d'années. En effet, le roi de Byblos, Rib-Addi, dans sa 22^e lettre au Pharaon (sur 54 lettres conservées) déclare que les hostilités sont ouvertes contre lui depuis cinq ans et, à partir de ce moment, les événements se précipitent. Si l'on accepte cette conjecture, les faits, tels qu'il sont exposés dans le classement du nouvel éditeur, s'enchaînent assez bien malgré le décousu et les répétitions de cette correspondance officielle. Par suite, les identifications géographiques pourront être très sensiblement améliorées. Ainsi pour la campagne autour de Byblos, tout se passe dans un rayon assez restreint. Abdi-Aširta descendant du moyen Oronte par la vallée de l'Éleuthère s'empare de Sumur¹ (Simyra) puis d'Irqata ('Arqa) et d'Ardata (Ardât, au

1) Il n'y a pas lieu de dédoubler le nom de cette localité ni de la placer ailleurs que vers l'embouchure de l'Éleuthère. Il ne vient à l'idée de personne de dédoubler le nom de Sidon parce que, à côté de Ši-du-nu, les tablettes offrent la graphie Zi-du-nu.

S.-E. de Tripoli, précisément sur le chemin qui mène de 'Arqa à la côte). C'est ensuite le tour de *Sigata* (peut-être Chaqqa, entre Enfé et le Théouprosopon) et de *Ammi* (écrit encore Ammia et Ambi, vraisemblablement 'Amioun). La situation du roi de Byblos devient grave; les ennemis le pressent : « Comme l'oiseau qui gîte dans son nid, mande-t-il au Pharaon, ainsi je suis à Gubla (Byblos) ». Il ne lui reste plus que Byblos et deux villes, *Beruna* et *Bit-Arha* : « Mon champ par suite du manque de labour est semblable à une femme sans mari. Toutes mes villes, qui sont dans la montagne et sur le bord de la mer, se sont jointes aux ennemis. Il me reste seulement Gubla avec deux villes ». Dans une lettre suivante (Knudtzon 78) il ne mentionne plus que Gubla et *Beruna*. C'est donc à tort qu'on a identifié *Beruna* avec Beyrouth dont on connaît par ailleurs la transcription : Bêruta. *Beruna* ne peut être que le petit port de Batroun, la Botrys de l'époque grecque ¹. Rib-Addi a mis en lieu sûr sa famille et sa fortune à *Iarimuta*, ville soumise à un prince ami. Cette ville doit être un port assez voisin et au sud de Byblos : la baie de Djoûni paraît convenir et, dès lors, si l'on admet un léger déplacement de la localité vers l'intérieur, il n'est pas aventuré de retrouver le nom de *Iarimuta* dans celui de 'Aramoûn. Mais ce n'est pas ici le lieu de poursuivre ces identifications; nous ne les avons données que pour montrer combien, dans le détail, l'édition nouvelle rend plus nette notre connaissance des événements.

A point de vue histoire religieuse, il faut noter l'importance, attestée dès le xiv^e siècle avant notre ère, de la Ba'alat Gubla — la dame de Byblos — et la piété particulière que lui voue le roi de Byblos. Presque toutes ses lettres au Pharaon débutent ainsi : « Rib-Addi dit à son maître, au roi des pays, au grand roi : Que la Ba'alat de Gubla (*Bélit ša gu-ub-la*) donne la force au roi, mon maître ! » Aux grands fonctionnaires égyptiens, il écrit : « Que la Ba'alat de Gubla te rende fort devant le roi, ton maître ! » Voici encore l'imprécation qu'il lance contre son ennemi Abdi-Aširta : « Que tous nos dieux et la Ba'alat de Gubla se saisissent de cet homme qui désire du mal à son maître ! » Si la déesse apparaît dans ces lettres, c'est qu'elle était connue et fortement estimée des correspondants de Rib-Addi. Nous savons, en effet, par certains noms de dames égyptiennes composés avec le nom de la Ba'alat de Byblos que cette déesse jouissait d'une grande faveur en Égypte. Dans

1) Le P. Dhorme, *Revue Biblique*, 1908, p. 509, propose même de rectifier la lecture *Be-ru-na* en *Bat-ru-na*.

quelques lettres (Kn. 83-86), malheureusement toutes lacuneuses, Rib-Addi recommande une femme du nom de Umma/nu, mariée à un certain Iškuru et qualifiée de servante de la Ba'alat de Gubla. On peut conjecturer qu'elle était attachée au culte de la déesse en Égypte.

Finalement, à bout de forces, accablé par le malheur, cerné par ses ennemis qui soulèvent contre lui son peuple et sa propre famille, Rib-Addi exhale sa plainte, non sans grandeur : « Je suis vieux et un grand mal oppresse mon corps. Et que le roi, mon maître, sache que les dieux de Gubla sont irrités et que le malheur qui s'ensuit est pressant. J'ai confessé mes fautes aux dieux ! »

Nous n'avons là qu'un faible écho des sentiments religieux des Phéniciens du ^{xiv}^e siècle avant notre ère, mais il suffit à montrer combien on se méprend dans les jugements qu'on porte sur la religion cananéenne. On connaît notamment le verdict de Mommsen : « Les mythes religieux [de la Phénicie] sont informes, dépourvus de toute beauté : son culte excite les passions de la luxure et les instincts de la cruauté. » C'est méconnaître la nature des phénomènes religieux. A côté de pratiques barbares, comme les sacrifices humains, les Phéniciens, dès une haute époque, avaient atteint des formes religieuses très élevées comme l'attestent les tablettes d'El-Amarna pour la piété et la stèle de Byblos pour l'idée de justice. Il n'y avait pas incompatibilité entre ces dernières et les premières : les unes et les autres étaient le produit d'une vie religieuse intense.

RENÉ DUSSAUD.

RAFFAELE PETTAZZONI. — **Le origini dei Kabiri nelle isole del mar Tracio** (Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, stor. et filol., vol. XII, Ferie accademiche 1908). Une brochure, in-4° de 110 pages. — Rome, tipografia della R. Acc. dei Lincei, 1909.

Cette monographie est le fruit d'une étude attentive de toutes les sources comme de toutes les théories émises. L'évolution du culte cabirique, telle que la conçoit l'auteur, pourra paraître artificielle, en revanche elle lui permet un exposé méthodique de la question. Pour M. Pettazzoni, les Cabires vénérés dans les îles de la mer Thrace ont tout d'abord été de simples *propoloi théôn* appartenant au culte de

Dionysos-Sabazios, de Bendis-Hécate et de leur cortège de Satyres et de Ménades. C'était alors un culte local et, on peut dire, autochtone. Plus tard, furent importés les Cabires phéniciens dont l'influence a dû modifier les divinités locales et qui, tout au moins, leur imposèrent leur nom. Enfin, lors de l'occupation grecque, l'influence des cultes éleusiens se fit sentir : les grands dieux devinrent Déméter, Coré et Hadès. Le mémoire s'ouvre par une étude des sources dans laquelle l'auteur s'efforce de démontrer la double conception des Cabires comme *propoloi* et comme *mégaloï théoi*. Généralement, on cherche à concilier ces deux points de vue. M. Pettazzoni insiste sur ce qu'ont d'irréductibles les contradictions que nous ont conservées les auteurs anciens, notamment Strabon dont il discute fort judicieusement le passage X, 3, 20, p. 472, pour aboutir à repousser toutes les corrections proposées.

Après avoir conclu que les Cabires auraient, primitivement, été des divinités de la suite du Dionysos thrace, l'auteur interrompt brusquement son développement par le chapitre III, intitulé : les Cabires phéniciens. Y a-t-il eu des Cabires phéniciens, j'entends des divinités phéniciennes ayant porté le nom sémitique de *kabirim* et ayant cédé ce nom aux divinités de Samothrace ? La démonstration eût mérité d'être faite. On adopte trop aisément l'étymologie sémitique donnée depuis Scaliger aux Cabires grecs. Nous ne sommes plus au temps où, du fait qu'un mot grec ne s'expliquait pas par une racine grecque, on concluait à une origine sémitique. Il apparaît aujourd'hui que certains termes, comme le nom du vin, ne sont pas empruntés au sémitique par le grec ou inversement, mais dérivent de part et d'autre d'un terme égéen¹. Or, nous ne nous trouvons même pas dans ce dernier cas, car jusqu'ici aucun texte sémitique ne mentionne les Cabires. On ne peut prétendre que « les Cabires phéniciens sont attestés par Philon de Byblos », car Philon ne nous fournit que l'équivalent grec de certaines divinités phéniciennes. Nulle part, il ne considère le terme de Cabire comme sémitique, ce qui cependant rentrerait fort bien dans sa thèse. Plus aventurées encore sont l'application aux Cabires phéniciens de la description d'Hérodote, III, 37 et la conclusion que les Cabires phéniciens étaient figurés à l'imitation de Bès. Car Hérodote ne vise que les Cabires d'Égypte où les Grecs pouvaient désigner comme Cabires

1. A. Meillet, *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. XV, p. 161-164.

des entités divines sans rapport aucun avec les Cabires dits phéniciens. Ceux-ci formaient un groupe de huit personnages dont le plus notable était Eschmoun. On complique singulièrement le problème en les considérant comme l'intermédiaire nécessaire entre les *propoloi* dionysiaques et les *mégaloï théoi* de Samothrace qui, sous les noms de Axieros, Axiokersa et Axiókersos cachaient Déméter, Coré et Hadès.

M. Pettazzoni n'a pas cherché à éluder les difficultés, et il faut l'en féliciter, mais les résultats auxquels il aboutit dans sa comparaison des divinités sémitiques et grecques nous semblent difficilement acceptables. Il avance qu'Echmoun, le chef des Cabires phéniciens doit être leur père et, par suite, s'identifie à Héphaistos. Ce dernier ne passait-il pas pour boiter depuis sa chute dans l'île de Lemnos, n'est-il pas décrit avec des pieds tordus et n'est-ce point là un trait emprunté aux figures imitées de celle de Bès par lesquelles on représentait Echmoun ? Malheureusement, nous avons des représentations d'Echmoun et elles reflètent les formes les plus pures de la jeunesse. A ces combinaisons imprévues s'ajoutent des étymologies plus que douteuses. On peut soutenir que Kadmilos (var. Kasmilos), un des Cabires de Samothrace, porte un nom sémitique, mais de toutes les étymologies proposées, M. P. choisit la plus invraisemblable (de *kétém* qui désigne l'or, d'où pour Kadmilos le sens de « or de dieu » ou « or-dieu »), ce qui lui permet de poser la suite des identités : Chrysôr = Kadmilos = Héphaistos de Lemnos = Echmoun. Si l'on ajoute qu'Echmoun n'est autre qu'Adonis, qu'il est identifié nommément par les auteurs grecs avec Asclépios, et, par les représentations figurées, avec Triptolème, que M. Baudissin croit encore le reconnaître sous les traits de Dionysos, on ne manquera pas de penser que voilà trop d'identifications.

Ces observations ne doivent pas faire méconnaître le soin avec lequel M. Pettazzoni a traité son sujet, un des plus compliqués qui soient. On lui devra, notamment dans les premiers chapitres, d'avoir relevé quelques erreurs indûment accréditées. Mais nous estimons que son mémoire eût gagné à être allégé des identifications avec les Cabires phéniciens et à ne pas justifier une fois de plus, cette remarque de Fr. Lenormant : « Ce qui a surtout embrouillé les choses, c'est la confusion que des hommes d'un grand mérite se sont attachés à maintenir, malgré la grande majorité des témoignages anciens et malgré l'évidence des faits les mieux établis, entre les Cabires pélasgiques et les Cabires phéniciens, divinités absolument distinctes, qui n'ont de commun qu'une ressemblance de noms toute fortuite et entre lesquelles l'assimi-

lation n'a été tentée dans l'antiquité qu'à une époque tardive et d'une manière entièrement artificielle ¹. »

RENÉ DUSSAUD.

H. DELEHAYE. — **Les légendes grecques des saints militaires.** — Paris, Picard, 1909, ix + 271 pages, prix : 5 fr.

Ce livre est consacré à l'un des cycles les plus importants de l'hagiographie grecque. Les légendes des SS. stratélates : les deux saints Théodore, S. Georges, S. Procope, S. Mercure et S. Démétrius ont été l'objet d'une popularité constante, qui leur a valu, non seulement de devenir l'un des thèmes favoris de l'iconographie grecque, mais surtout de prendre dans la littérature hagiographique et homilétique, une foule d'aspects divers et sans cesse renouvelés.

C'est le départ de ces traditions diverses et la généalogie de ces formes successives qui constituent la première partie du livre du R. P. Delehaye, la seconde étant consacrée à l'édition des textes inédits les plus importants. Cette seconde partie, bien qu'elle soit la plus intéressante pour les spécialistes de l'hagiographie grecque, ne nous arrêtera pas longtemps. Les nombreux catalogues publiés par le R. P. Delehaye ont démontré dès longtemps qu'il est l'homme d'Europe qui connaît le mieux les sources manuscrites. D'autre part, le *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae* et les *Versions grecques des Actes des martyrs persans* sont des garants suffisants de la méthode sobre et sûre qu'il applique à l'édition des textes. On reconnaîtra d'ailleurs qu'il serait vain de vouloir apprécier les textes nouvellement édités, en les isolant de la tradition à laquelle ils appartiennent ; c'est en fonction de cette tradition qu'ils ont été choisis, et c'est la première partie du livre qui justifie ce choix.

Ici la maîtrise du R. P. Delehaye apparaît manifeste. Les dérivations les plus complexes, les contaminations de sources les plus enchevêtrées sont démêlées avec une clairvoyance et exposées avec une clarté également remarquables, en telle sorte que les conclusions de ce travail si difficile et délicat peuvent se résumer sans la moindre difficulté.

Les deux SS. Théodore, le conscrit et le général, représentent deux

1. *Dict. des antiquités*, s. v. *Cabiri*.

étapes successives d'une même légende. La première de ces traditions est représentée : 1° par le texte attribué à S. Grégoire de Nysse (*P. G.*, t. XLVI, pp. 736-48); 2° par le texte du ms. Paris. gr. 1470 (= *Appendice I*) qui n'est qu'une amplification du texte précédent, où l'on a introduit en outre certains traits du martyre de S. Polycarpe; 3° par le texte de Métaphraste (= *Appendice II*) dérivé du n° 2 et enrichi d'emprunts faits à la passion de S. Nectaire. — La seconde tradition, celle de S. Théodore le général, est représentée : 1° par les actes d'Augarus (*Anal. Boll.*, t. II, pp. 359-67); 2° par le texte du ms. Vatic. 1993 (= *Appendice III*) qui n'est que le développement du précédent; 3° par le texte de Métaphraste (= *Appendice IV*) issu lui-même du n° 2. — Quelques récits ne se laissent ramener complètement ni à la légende de S. Théodore le conscrit, ni à celle de S. Théodore le général. Ce sont : 1° le ms. Vindob. theol. gr. 60 (= *Appendice V*) qui fait précéder la légende de S. Théodore le conscrit, d'une « enfance » empruntée à la légende de S. Théodore le Sicéote et qui annexe au récit de la vie une liste de miracles; 2° le panégyrique encore inédit de Nicétas le Paphlagonien, qui prouve que les deux traditions coexistent déjà vers l'an 880; 3° les trois homélies de Jean Mauropous (éd. Lagarde) qui prouvent que l'auteur se refuse à admettre la coexistence de deux saints militaires du même nom. L'épisode de la lutte entre S. Théodore et le dragon a été traité isolément et apparaît sous des formes diverses (cf. *Veselovskij Sbornik* de l'Acad. des Sc. de Saint-Petersbourg, t. XX, 1880, n° 6; ms. Par. gr. 1190). Enfin, la légende des SS. Eutropius, Cléonicus et Basiliscus (= *Appendice VI*) a été affiliée à celle de S. Théodore.

Les légendes de S. Georges présentent une filiation plus complexe. Il convient de distinguer : 1° la légende fabuleuse du palimpseste de Vienne (v^e siècle) (= *Bibliotheca hagiogr. lat.*, n. 3363-3383); elle était inacceptable dans les milieux orthodoxes; 2° une seconde tradition, qui n'est certes pas indépendante de la première, prend des aspects multiples; elle est représentée : a) par le ms. Vatic. gr. 1660; le récit provient de la légende fabuleuse, dont on essaie d'atténuer les invraisemblances, mais l'archétype n'est point absolument conforme au palimpseste de Vienne, comme le prouve l'épisode du magicien Athanase, recueilli par André de Crète; b) par la Passion éditée à Hermopolis en 1888 d'après un mss. de S. Paul de l'Athos; cette forme du récit se caractérise par l'addition de précisions historiques et locales; c) par le texte du ms. Vindob. Theol. gr. 123 (= *Veselovskij Sbornik*, t. XXI, pp. 172-189); ce récit marque un retour à la légende

fabuleuse et comporte des contaminations diverses; d) par André de Crète (*P. G.*, t. *XC VII*, pp. 1169-92) qui, de même que le Pseudo-André de Crète (*Acta SS. april.*, t. *III*, pp. xx-xxv) dérive de la forme 2°; 3° les deux rédactions de Métaphraste (*Acta SS. april.*, t. *III*, p. ix-xv, et *ibid.*, pp. xv-xix). Ces rédactions s'apparentent à la tradition d'André de Crète (*P. G.*, t. *XC VII*), sans qu'il soit possible de préciser le rapport; 4° le ms. Paris. gr. 1534 (cf. *Veselouskij, Sbornik*, t. *XXI*, pp. 189-98) et le ms. Paris. gr. 770 présentent une vie complète — y compris l'enfance — de S. Georges; le ms. Messan. gr. 29, ff° 14-14 v° contient un récit relatif à sa famille. — La tradition est, on le voit, des plus précaires. Il n'en faudrait point déduire la non-existence de S. Georges de Lydda. L'identification de S. Georges de Lydda avec le S. Jean, d'Eusèbe (*Hist. ecc.*, VIII, 5) est arbitraire. Si le martyr de Georges de Cappadoce, l'évêque arien, a manifestement influé sur la légende de S. Georges de Lydda, il ne suffit pas à l'expliquer. Enfin, l'identification de S. Georges avec S. Helpidius est également inadmissible. Le R. P. Delehaye admet donc un point de départ historique, tout en reconnaissant que la mention de la passion de S. Georges dans le martyrologe hiéronymien est interpolée. Sont issues de la légende de S. Georges les passions de SS. Anatolius, Protoléon, Athanase le magicien, et Glycerius le laboureur, ainsi que le personnage hagiographique de l'impératrice Alexandra.

S. Procope est de tous les saints militaires le plus historique (cf. EUSÈBE, *de Martyribus Palestinae*, ed. Schwartz, pp. 609; de même le texte syriaque édité par B. Violet dans les *Texte und Untersuchungen* de O. GEBHARDT et A. HARNACK, t. XIV, fasc. 4). Les actes se divisent en trois groupes: 1° ms. Paris. gr. 1470 et le texte édité dans la *Bibliotheca Cassinensis*, t. III (*florilegium*), pp. 242-46. Dans cette rédaction l'influence des actes de S^{te} Perpétue est manifeste; 2° de ce premier groupe est issue la Passion publiée par A. PAPADOPOULOS KERAMEUS, 'Ανάλεκτα 'Ιεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. V, pp. 1-27, qu'il faut compléter au moyen de l'*Appendice VIII*. Dans cette forme de la légende le lecteur exorciste Procope, ex-Néanias, devient militaire. Cette transformation est antérieure au second concile de Nicée; 3° c'est de la forme 2° que dérivent les deux rédactions de Métaphraste (LIPOMANO, *Vitae SS. Patrum*, t. VI, fol. 107-115 v° et *Acta SS. Iul.*, t. II, pp. 556-76). L'ἐγχώμιον du ms. Paris. gr. 1177 et le discours inédit de Nicétas (= ms. Paris. gr. 1180, ff. 234 v°-244 v°) dérivent également de la forme 2. De même que S. Théodore, S. Procope a été l'objet d'un dédou-

blement, d'où la légende de S. Procope le Perse (*Anal. Boll.*, t. XXIV, pp. 473-82).

S. Mercure. Deux traditions : une Passion et un Miracle. La Passion apparaît sous trois formes : 1° texte ancien (= *Appendice IX*) ; 2° ms. Vatic. gr. 866, ff. 104-106, autre rédaction du même type ; 3° texte métaphrastique issu des précédents (*Appendice X*). Tous sont également dénués d'autorité historique. Le Miracle est raconté par les chroniqueurs qui associent S. Mercure à la mort de Julien. C'est de cette forme que dérive le panégyrique encore inédit par Nicéphore Grégoras.

S. Démétrius. Le P. Delehaye s'en tient à l'ancienne classification du R. P. de Bije (*P. G.*, t. CXVI, p. 1081-1426) soit : 1° un groupe composé de Photius (*P. G.*, t. CIV, pp. 104-105) d'Anastase (*Biblioth. hagiogr. lat.*, n. 2122) et des mss. Paris. gr. 1485 et Coisl. 110 (= *Appendice XI*) ; 2° la tradition du Vat. gr. 821 (*Acta SS. octob.*, t. IV, 90-95) ; de diacre, le saint devient consul ; 3° Métaphraste (= *Acta SS. octob.*, t. IV, pp. 96-103). Il est regrettable que le P. Delehaye n'ait pas à tout le moins, complété la bibliographie du P. de Bije et la sienne propre dans la *Bibliotheca hagiographica graeca*. Les trois *ἐγχώμια* de Léon le Sage, que le P. de Bije tient pour inédits, ont été publiés, en même temps que les autres homélies de Léon, par le moine Akakios, Athènes 1868, pp. 124-139 ; d'autre part l'étude de A. PERNICE, *Sulla data del libro II dei « Miracula S. Demetrii martyris »* (*Bessarione*, VI, 1902, pp. 181-187) devait être tout au moins être mentionnée ; enfin le P. Delehaye eût pu mieux que personne nous dire ce que sont les *ἐγχώμια* que j'ai signalés dans mon *Catalogue des manuscrits conservés au gymnase grec de Salonique*, ms. n° 49.

Cette classification des différentes rédactions et traditions est précédée uniformément de quelques renseignements relatifs à la propagation de chaque culte. Voici comment le P. Delehaye présente dans son Introduction, cette partie de son exposé. « Quoique l'objet propre de ce travail ne comprenne que le côté littéraire du sujet, nous ne pouvons entièrement négliger l'histoire du culte des saints militaires... Nous réunirons à cet effet les données essentielles, sans viser aucunement à tracer un tableau absolument complet et après, comme avant notre enquête, l'histoire du culte des grands saints militaires reste à écrire ». En fait, les documents réunis sont en général nombreux et bien appréciés. Je ferai toutefois une réserve en ce qui concerne la date du martyrien de S. Georges à Eaccaia de Batanée (pourquoi pas Saccaea ou Chaqqâ ? Cf. DUSSAUD ET MACLER, *Voyage archéologique au Safâ*,

Paris, 1901, p. 144). La date $\iota\nu\delta' \iota\epsilon' \acute{\epsilon}\tau\omicron\upsilon\varsigma \sigma\xi\gamma$, n'équivaut point à l'année 368. Outre qu'il y a contradiction entre cette date et l'indiction, l'emploi de l'ère de Bostra est inadmissible. Or M. Schwartz a démontré qu'en Batanée on avait employé une ère de Philippe l'Arabe (*Nachrichten der K. Ges. der. Wiss. zu Göttingen*, 1906, p. 377). Il suffit de résoudre la date $\sigma\xi\gamma'$ en fonction de cette ère, dont l'an 1 = l'année dionysienne 244-245, pour trouver l'année 506-507, qui est en effet une indiction XV.

L'étude des traditions et rédactions diverses des légendes d'un même cycle imposait quelques conclusions générales. C'est assurément cette partie du livre qui est la plus contestable. Le P. Delehayé y traite avec dédain les interprétations mythologiques des saints militaires esquissées par E. Lucius (*Die Anfänge des Heiligenkults*) et par Usener (*Göttliche Synonyme*; *Rhein. Mus.*, N. F., t. LIII, 1898). Que S. Démétrius puisse succéder au Cabire, que S. Théodore se puisse apparenter au dieu Men, que S. Georges soit un arrière-neveu d'Horus, le P. Delehayé ne saurait l'admettre. Voici comment il explique l'origine des légendes qu'il a classées : « Il s'agissait, dit-il (p. 118) de répondre aux vœux du public, qui se pressait aux sanctuaires des martyrs, et qui voulait apprendre, non point sous une forme sèche et sommaire, mais par un récit parlant à l'imagination, quels étaient les puissants protecteurs dont il allait réclamer l'intercession ». Quant à « la fréquente répétition du type militaire » il faut l'attribuer « à la vogue d'un modèle ». Toutes les légendes des saints militaires présentent « un même patron, un dessin identique » et le type du saint militaire est analogue au type classique en archéologie du saint évêque ou du saint solitaire. Ceci, on l'avouera, n'est pas une explication, mais une simple constatation.

D'où viennent les traits essentiels de ce type traditionnel ? où a-t-on pris les épisodes fabuleux et stéréotypés au milieu desquels il se développe ? A cette question, l'étude du P. Delehayé n'apporte aucune réponse. S'il nous a parfaitement exposé la tradition des légendes, il n'a point pour cela expliqué leur genèse. Que l'épisode du dragon soit adventice dans la légende de S. Théodore, le P. Delehayé le démontre clairement ; mais la question n'en subsiste pas moins de savoir ce que représente cet épisode au point de vue du folk-lore et à quel groupe de conceptions fabuleuses il appartient. Que dans la légende du même S. Théodore, une femme vienne lui annoncer le danger qu'il va courir, qu'une femme vienne recueillir le corps du saint après son martyre, ce sont là des détails dont le P. Delehayé se contente de dire qu'ils sont

fréquents en hagiographie ; du moment que ces détails ne sont pas historiques, leur origine importe peu au P. Delehaye ; mais c'est cette origine qui intéresse spécialement l'historien des religions. Le P. Delehaye n'en disconvient pas, et il signale même quelques traits à l'attention des folkloristes (p. 116, note 5). Mais on se demande de quel droit le P. Delehaye établit une distinction entre ces éléments épisodiques et le type même du saint militaire, qui n'a, lui non plus aucune historicité, puisque, c'est le P. Delehaye qui le déclare, « la plupart du temps, l'histoire authentique n'avait conservé que le nom du héros et le souvenir de son martyre » ? Ce qu'il faut retenir de ce débat c'est que la classification des légendes est une science, où le P. Delehaye est passé maître, et que l'étude comparée des mythes en est une autre que le P. Delehaye a eu le tort de confondre, dans ses conclusions, avec la première.

J'ai dit assez explicitement l'admiration sincère que je professe pour la méthode critique du P. Delehaye, quand elle s'applique à l'histoire *littéraire* des légendes, pour qu'on ne s'exagère pas la réserve que je viens de formuler. Il est une autre observation que je voudrais exprimer parce qu'elle amènera peut-être le P. Delehaye à amplifier ses propres investigations.

Après avoir départi les diverses traditions des légendes et déterminé la succession des diverses rédactions, le P. Delehaye s'en tient volontiers à cette chronologie *relative*, alors qu'il ne serait peut être pas impossible, au moyen de certains indices de fond ou de forme, de dater ces étapes si savamment sériées.

Par exemple, dans la vie de S. Théodore (*Appendice V*, p. 194) le miracle par lequel le saint lègue son portrait en tenue militaire, pourrait être un critère chronologique. Nous connaissons quelques récits analogues. Je me contenterai de signaler, par exemple, dans la vie apocryphe de S. Pancrace, attribuée à Evagrius de Sicile, un passage curieux où les images de Jésus, de S. Pierre et de S. Pancrace sont authentifiées, à l'aide d'un témoignage formel. De même une fausse lettre de S. Basile de Séleucie (cod. Paris. gr. 1250 pp. 256 v°-257 v°) est destinée à authentifier l'image de S^{ts} Thècle. On remarquera que ces récits se rapportent d'une manière générale à des saints très anciens ou très populaires et, si l'on se rappelle l'usage que font de ces textes suspects les défenseurs du culte des images, on ne peut se défendre de l'impression qu'ils ont été fabriqués au cours des luttes iconoclastes, pour les besoins de la cause. On eût aimé connaître le sentiment du P. Delehaye à cet égard.

De même je ne puis admettre, sans quelque hésitation, que, dans les textes comparés, les seuls indices littéraires guident la classification et qu'il ne se trouve aucune particularité du vocabulaire, de la langue liturgique ou dogmatique, sans parler des indices grammaticaux ou syntaxiques, qui puisse servir de *terminus*.

Tel qu'il se présente toutefois, le petit livre du P. Delehaye est un modèle de méthode critique et d'érudition solide en même temps qu'élégante.

D. SERRUYOS.

FRANK GRANT LEWIS. — **Le témoignage d'Irénée pour le quatrième Évangile.** Une broch. in-8° de 62 pages. — Publication de l'Université de Chicago, prix : 2 fr. 70.

L'auteur a traité son sujet en trois chapitres : L'étendue du témoignage d'Irénée pour le quatrième évangile; l'auteur du quatrième évangile pour Irénée; la valeur du témoignage d'Irénée pour nous.

De la comparaison du texte du quatrième évangile et de l'ouvrage d'Irénée, *Adv. Haereses*, il ressort qu'Irénée fait de nombreux emprunts au prologue de l'Évangile; dans la plupart des cas, il cite de mémoire. Il faut remarquer sa tendance à vouloir prouver que l'enseignement de Jésus a duré plus d'une année. On peut conclure qu'Irénée possédait le même évangile que nous, à peu de chose près. Pour lui l'auteur était Jean d'Asie, le fils de Zébédée, l'apôtre de Jésus. L'étude de la lettre à Victor, évêque de Rome, et de celle à Florinus confirme ce point de vue. M. F. G. Lewis adopte cette opinion; il pense que le fils de Zébédée est le seul auteur probable des écrits johanniques dont la compilation a formé le quatrième évangile. Liant le témoignage d'Irénée à celui de Polycarpe, l'auteur admet comme eux qu'un seul Jean des temps apostoliques était connu, et quoiqu'il n'ait pas été désigné positivement sous ce nom, c'est certainement le fils de Zébédée.

Nous louons, sans aucun doute, la façon dont M. Lewis a conçu son travail et l'a exécuté; sa méthode est bonne, c'est clair et bien présenté, ses conclusions sont catégoriques. Pour comparer les textes d'Irénée et du quatrième évangile, il a établi deux tables; celles-ci indiquent seulement les passages, nous aurions préféré avoir sous les yeux le texte même, cela aurait été infiniment plus intéressant. Mais nous aurions préféré surtout que M. Lewis discutât certaines des assertions d'Irénée. Ainsi, et nous ne prendrons que cet exemple, Irénée n'a pas fait,

comme Papias, la distinction entre Jean, l'apôtre de Jésus, et Jean, le presbytre; si M. Lewis avait étudié ce texte, cela aurait peut-être pu modifier ses conclusions; ou s'il les avait maintenues, les raisons qu'il en aurait données auraient pu éclairer d'un jour nouveau le problème de la question johannique. Nous regrettons aussi qu'il n'ait pas discuté les opinions émises par tel historien ne partageant pas son point de vue, et nous ne citerons que M. Jean Réville. Son ouvrage eût certainement gagné en ampleur et en valeur, ses hypothèses auraient reposé sur des bases plus solides. En effet, dans un appendice, M. Lewis expose, en la déduisant des œuvres d'Irénée, sa théorie sur la question johannique. Elle demanderait à être traitée plus complètement et défendue plus à fond, car elle n'est qu'esquissée; mais elle est curieuse et vaut la peine d'être citée.

Jean, dit-il, n'a pas écrit un récit complet et unique de la vie et des enseignements de Jésus; c'est peut-être un de ses disciples qui l'a fait d'après ses instructions. Ces récits, sortes de petits sermons sans prétention historique, conservés avant la mort de Jean, très estimés après, bien connus des chrétiens de l'époque n'étaient pas cependant considérés comme un évangile. Vers la moitié du second siècle, quelqu'un, peut-être Polycarpe, a eu l'idée de réunir ces récits en un Évangile qui aurait été comme un supplément aux récits évangéliques déjà connus. Cet Évangile, reconnu par son contenu pour être de Jean, fut, sans difficulté, accepté en Asie d'abord, comme venant de lui, et c'est de là que l'eut Irénée. — La première lettre de Jean peut être considérée comme un de ces sermons; la seconde et la troisième sont plus probablement de vraies lettres. Quant à l'Apocalypse, c'est un ouvrage anonyme paru dans la seconde moitié du premier siècle à Rome ou dans l'Ouest, sous le nom de Jean d'Asie; il y fut accepté sans difficulté par Irénée comme par les autres, mais ne rencontra pas le même accueil favorable en Asie.

ERNEST ROCHAT.

P. BEUZART. — **Essai sur la théologie d'Irénée.** Étude d'histoire des dogmes. 1 vol. in-8° de 180 pages — Paris, E. Leroux, 1908.

M. P. Beuzard a publié un Essai sur la théologie d'Irénée. L'auteur explique dans quelles conditions cet ouvrage a vu le jour : occupations

et préoccupations du ministère pastoral, difficulté de se procurer des ouvrages théologiques spéciaux. Aussi s'est-il limité à l'étude des œuvres d'Irénée. En effet, c'est bien cela : une étude consciencieuse d'Irénée. Après avoir rapidement raconté au milieu de quelles circonstances s'est déployée l'activité de l'évêque de Lyon, il expose sa théologie dans les quatre parties suivantes : Doctrine de Dieu ; l'homme, sa nature et sa destinée ; doctrine du Christ ; l'Église. Cette exposition, encore une fois est consciencieusement faite. Néanmoins, l'ensemble a une couleur terne et manque d'originalité. Il nous semble qu'il aurait été avantageux de montrer la formation de l'esprit d'Irénée ; l'auteur nous dit bien qu'il est platonicien ; que sa théologie porte une empreinte judéo-chrétienne et johannique, mais c'est indiqué seulement. La seule appréciation critique que se permette l'auteur c'est de reprocher à Irénée de n'être pas suffisamment paulinien ; d'où nous concluons que M. Beuzart est paulinien. Mais pourquoi Irénée aurait-il dû forcément l'être ? Il eût été intéressant de chercher pourquoi il ne l'était pas et de savoir si Irénée, évêque chrétien, s'inspirait de la pensée de Jésus, âme et chef spirituel de cette Église qu'il voulait fortifier et défendre contre ses adversaires. Si cet ouvrage laisse cette impression de fadeur c'est que l'auteur n'a pas traité son sujet avec un esprit assez scientifique, mais on le consultera avec fruit si l'on désire se renseigner sur les idées d'Irénée.

ERNEST ROCHAT.

R. GRAFFIN et F. NAU. — **Patrologia orientalis**. Tome III, fascicule 3. *Le synaxaire arabe jacobite* (rédaction copte). II. Les mois de Hatour et de Kihak, texte arabe publié, traduit et annoté par RENÉ BASSET. — Paris, Firmin-Didot et C^{ie} (s. d.). Gr. in-8°, paginé 245-545.

— **Ibidem**, t. IV, fasc. 5. *Histoire de saint Pacôme*. Une rédaction grecque inédite des *Ascetica*, publiée avec la traduction de la version syriaque. — *Analyse des mss. grecs palimpsestes Paris Suppl. 480 et Chartres 1753, 1754* (deux planches). — *Histoire de saint Jean-Baptiste*, attribuée à saint Marc l'évangéliste, texte grec publié avec traduction française. — *Miracle de saint Michel à Colosses*, texte grec publié avec l'ancienne version latine, par F. NAU, avec le concours de

J. BOUSQUET. — Paris, Firmin-Didot et C^{ie} (s. d.; l'imprimatur est daté du 19 juin 1907). Gr. in-8°, paginé 409-568.

— **Ibidem**, tome IV, fasc. 6. *The conflict of Severus, patriarch of Antioch*, by Athanasius (of Antioch?), ethiopic text edited and translated by Edgar J. GOODSPEED, with the remains of the coptic versions, by W. E. CRUM. — Paris, Firmin-Didot et C^{ie} (s. d.; l'imprimatur est daté du 26 décembre 1907). Gr. in-8°, paginé 575-726.

— T. III, fasc. 3. M. Basset a déjà publié, dans un fascicule antérieur, les mois de Tout et de Babeh. Il accompagnait cette édition d'un très bref avertissement où il donnait quelques éclaircissements, notamment sur les mss. employés par lui pour établir son texte. Il utilisa surtout deux mss. de la Bibliothèque nationale de Paris, le n° 256 (ms. du xvi^e siècle), désigné par la lettre A, et le n° 4869-4870 (ms. de la fin du xiv^e siècle) désigné par la lettre B.

Dans le fascicule que nous annonçons présentement, l'auteur donne deux nouveaux mois du synaxaire arabe jacobite, les mois de Hatour et de Kihak, comprenant un espace de temps allant du 28 octobre au 26 décembre.

Il est assez malaisé de se faire une idée du contenu du volume. Il faudra attendre la publication de toute l'année, avant de posséder les index et les compléments de tout genre que le savant éditeur ne saurait manquer de nous offrir.

A parcourir ce nouveau fascicule et à examiner les nombreuses notes donnant les variantes de textes, on est frappé de l'importance du ms. B, qui renferme plusieurs notices inconnues dans les autres exemplaires catalogués du synaxaire.

On souhaite vivement voir continuer et achever la publication de cette œuvre fort importante pour la connaissance du christianisme dans un canton déterminé de l'Orient.

— T. IV, fasc. 5. Histoire de saint Pacôme. Les faits étaient déjà connus, mais la rédaction, inédite, a permis de pousser plus loin l'étude des sources. Au lieu de déduire toutes les vies de Pacôme d'une source unique (vie C, Acta SS., mai III), M. Nau montre que les auteurs ont procédé par compilations successives et que la vie C n'est déjà qu'une compilation de plusieurs autres.

L'histoire de Pacôme publiée par M. Nau se trouvait dans deux manuscrits, et le second, conservé moitié à Paris, moitié à Chartres,

est un palimpseste dont on n'avait pas encore identifié les textes onciaux du VIII^e siècle, sous-jacents. M. Nau les a identifiés et il y a trouvé des fragments de six homélies attribuées à saint Jean Chrysostome et des histoires de saint Jean-Baptiste, de saint Michel et de saint Basile.

Il a édité l'histoire de saint Jean-Baptiste, attribuée à Marc l'évangéliste, d'après ce manuscrit du VIII^e siècle, avec les variantes de quatre autres manuscrits, de Paris, de Vienne et de Gênes. Le récit suit d'assez près le texte évangélique; il introduit cependant d'assez nombreux personnages et semble avoir été composé — ou allongé — pour authentifier la découverte, à Émèse, vers l'an 453, du chef de saint Jean-Baptiste.

La moitié seulement du miracle de saint Michel à Colosses subsistait dans le manuscrit palimpseste. M. Nau l'a complété à l'aide de la publication antérieure de M. Max Bonnet.

On trouve dans les introductions l'analyse et la classification des vies de saint Pacôme éditées (au nombre de sept), et inédites (au nombre de quatre), l'analyse d'un ms. inutilisé jusqu'ici de la vie de saint Pacôme éditée par les Bollandistes, et d'autres mss. palimpsestes de Chartres; l'indication et la classification de trois autres rédactions de la vie de saint Jean-Baptiste et une discussion du miracle de saint Michel à Colosses (cataclysme transformé en fait miraculeux).

L'histoire de saint Pacôme est accompagnée de la traduction française de la vie syriaque (éditée par le P. Bedjan) et le miracle de saint Michel est accompagné de l'ancienne traduction latine (inédite jusqu'ici), composée du XI^e au XII^e siècle par un moine *latin* de l'Athos.

La vie de saint Jean-Baptiste est traduite en français. Des tables des noms propres et des mots remarquables terminent l'ouvrage.

Ce petit volume renferme l'édition et l'analyse de nombreux documents hagiographiques inédits. M. Nau s'est adjoint M. J. Bousquet, vice-recteur de l'Institut catholique et professeur de grec, pour établir et corriger le texte grec.

— T. IV, fasc. 6. Le texte éthiopien que publie et traduit en anglais M. Goodspeed est plutôt une homélie qu'une histoire, au sens propre du mot. Il est fondé sur deux manuscrits du British Museum, Oriental 773 et 771, et fragmentairement sur un ms. de la collection d'Abbadie. Ces mss. sont de dates récentes : XVII^e et XVIII^e siècles. L'éditeur, tout en supposant qu'un texte grec est l'original qui servit aux versions

ultérieures, y compris l'éthiopienne, ne peut se défendre de rencontrer dans cette dernière beaucoup d'arabismes et il serait assez enclin à voir dans ce fait la preuve d'une version arabe servant de trait d'union entre la grecque originale et l'éthiopienne très postérieure.

Les quelques fragments coptes que donne M. Crum ne permettent également pas d'établir d'une façon systématique les différentes étapes de la vie de Sévère, que l'on pourrait résumer ainsi : un original grec, deux versions coptes dont une sahidique et l'autre bohaïrique, une version arabe, une version éthiopienne. Pour le moment, il faut réserver son jugement, jusqu'à plus ample informé.

Le nom de l'auteur est donné tout à la fin de l'ouvrage, en une page non paginée. Cet auteur semble bien être Athanase, évêque d'Antioche, qui rendit visite à Anastase, évêque d'Alexandrie (605-616). Il aurait été évêque à peu près cent ans après Sévère, dont il retraça la vie. Il pouvait ainsi consigner dans son ouvrage des souvenirs de son grand-père, contemporain de Sévère.

F. MACLER.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

ROBERT WILLIAM ROGERS. — **The Religion of Babylonia and Assyria**, especially in its relations to Israel. Un vol. in-8° de xiv-235 pages avec figures — New-York, Eaton and Mains, 1908. — Ce volume est le développement de cinq conférences données en 1908 devant l'Université d'Harvard; c'est une œuvre de vulgarisation. Une part très large est faite à l'histoire du déchiffrement des textes cunéiformes et à l'histoire propre du pays. On étudie ensuite un peu rapidement les dieux de la Babylonie et de l'Assyrie, avec plus de détails et surtout de citations textuelles, les cosmologies, les livres sacrés, les mythes et la littérature épique. L'auteur envisage avec attention les rapports religieux entre la Babylonie et Israël. Il admet que le nom divin Yahwé était en usage chez les Babyloniens de l'époque de Hammourabi, c'est-à-dire deux mille ans avant notre ère, sans qu'on puisse expliquer comment ce vocable a passé aux Hébreux. Il repousse le primitif monothéisme oriental qui selon le mot de Marti n'a existé que « dans la fantaisie de quelques savants modernes ». Cet exposé scientifique se termine par une profession de foi : la religion d'Israël n'a pas évolué sous l'influence babylonienne, mais par le fait de la révélation divine.

R. DUSSAUD.

ALLOTTE DE LA FUYE. — **Documents présargoniques**. 1^{er} fascicule, 1^{re} partie. — Paris Leroux, 1908. — Cette première partie ne comprend que des textes et des monuments sans introduction ni traduction. Tous ces documents proviennent de Lagas, au pays de Sumer, et datent des plus anciens souverains de la moderne Tello (vers 3200 avant J. C.).

Le premier fascicule contient les reproductions photographiques ou les fac-similés de 10 objets d'art, 20 bulles à impressions ou étiquettes à inscriptions, 2 cônes gravés et 36 tablettes de comptabilité.

Au point de vue de l'histoire des religions, il faut signaler un petit vase en marbre, objet d'une consécration aux dieux; un petit texte archaïque aux noms théophores sémitiques; une statuette votive aux mains entrelacées en signe de prière; plusieurs cylindres et bulles à impressions représentant les luttes de Gilgamès avec les fauves du désert, luttes décrites dans le grand poème national babylonien. Ces bulles sont au point de vue de l'histoire de l'art et spécialement de la glyptique orientale du plus haut intérêt ¹. Elles reproduisent

1) *Revue d'Assyriologie*, VI, 4 : Les sceaux de Lougalanda et de sa femme Barnamtarra, par Allotte de la Fuye.

3 sceaux différents du patési Lugalanda, celui de son épouse Barnamtarra, celui de l'intendant Eniggal, et d'autres encore. -- Les deux cônes portent gravée la teneur de contrats importants : on y trouve la mention du serment religieux des contractants et des témoins.

La bulle 25 et la plupart des tablettes constituent des mémorandum de sacrifices publics (*nig-giš-tag-ga*) ou de redevances personnelles (*maš-da-ri-a*). Ces offrandes sont faites à l'occasion des grandes fêtes de l'année (celles de Bau et de Nina), ou pour célébrer la nouvelle lune au début de chaque mois : les fêtes durent le plus souvent trois jours, les plus solennelles six ou huit. L'objet du sacrifice est extrêmement varié : ce sont des bœufs, des moutons, des chevreaux, des oiseaux de basse-cour ; de l'orge et du blé, de la farine, des pâtes et des pains ; du lait, du fromage, du beurre et des gâteaux ; des fruits et des légumes ; des poissons frais et fumés (*ma-sá* de la tablette DP. 51, est bien effet, comme j'en avais fait la supposition dans mes *Tablettes sumériennes archaïques*, p. L, l'équivalent de *ma-sá-ab* : *niknakku* : voir RTC. 213). Toutes ces victimes et ces provisions sont présentées aux grands dieux du panthéon, aux dieux particuliers de la nation ou aux dieux de la légende comme Gilgamès (DP. 54) ; elles sont aussi parfois destinées à des statues, des autels, des stèles et autres objets votifs représentant le fidèle devant la statue de son dieu ; elles sont encore dans certains cas directement remises aux prêtres (DP. 58-59). — Dans les grandes solennités les victimes étaient portées processionnellement d'un quartier de la ville à l'autre.

On ne saurait trop souhaiter qu'encouragé par l'accueil fait à ce 1^{er} fascicule le colonel Allotte de la Fuyë ne tarde pas à nous livrer la publication complète de sa belle collection.

H. DE GENOUILLAC.

C. PASCAL. — **Letteratura latina medievale**. Nuovi saggi e note critiche. — Catania, F. Battiato, 1909, in-12 de vii-199 pp. — Ce petit volume fait suite à celui que publia en 1907 le prof. Pascal sous le titre sans ambition de : *Poesia latina medievale*. L'un et l'autre renferment des études érudites et ingénieuses sur quelques textes où M. P. croit retrouver les survivances de la « romanité » des maîtres classiques. De la présente série ressortent surtout deux groupes de notices : sur les poèmes attribués à Ovide au moyen âge (le *De quattuor humoribus*, le *Somnium*, le *De luculo*, le *Carmen de Philomela*, le *De ludo scacchorum*, le *De ventre* ; fait suite à la classification des poèmes pseudo-ovidien établie par M. P. dans *Poesia latina medievale*), et sur l'histoire de Sénèque au moyen âge, où, plus encore que l'étude sur la fameuse « correspondance », on prendra intérêt à lire les notes sur les « Proverbia Senecæ » et les gloses juridiques aux dialogues de Sénèque, ces dernières d'après le ms. ambros. C. 90 Inf. M. P. a ajouté un chapitre à son travail : *Antifemminism medievale*, publié dans sa Poes. lat. — On saura gré aussi à M. P. d'avoir

attiré l'attention sur les emprunts faits à Lucrèce dans le *Commonitorium* d'Orientius. Peu de poèmes de la latinité chrétienne sont aussi riches en surprises, quand on y poursuit les survivances de la culture classique.

P. ALPHANDÉRY.

P. HILDEBRAND BIHLMAYER O. S. B. — **Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1904-1906.** — Kempten et Munich, J. Kösel, 1908, un vol. 8° de viii-304 pages. — Ce travail d'une utilité primordiale avait été entrepris par le P. Léander Helmling O. S. B. pour les années 1900-1903. Il a été continué, avec quelques développements nouveaux dans le plan et la rédaction, par le P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B., aidé de MM. Buchberger, K. Bihlmeyer et Pius Bihlmeyer. Ce répertoire est composé de la plus judicieuse façon : une partie générale est consacrée aux travaux hagiographiques dans leurs rapports avec la méthodologie critique, la théologie, la mystique, la mythographie, le folk-lore, le culte des saints, des reliques, l'iconographie, les légendes populaires : y sont aussi recensés les recueils de sources et les histoires collectives de martyrs ou groupes de saints. Une partie spéciale donne, pour cette période, la bibliographie propre à chaque saint (par ordre alphabétique). L'analyse des œuvres énumérées, très brève, est précise et s'écarte assez rarement de la parfaite objectivité scientifique. L'information bibliographique paraît très complète, surtout dans la « partie spéciale. » Dans la première partie, la bibliographie de certaines rubriques, par ex. *Mystik, Religionsgeschichtliches, Mythen und Floklöre*, etc. est loin d'être exhaustive : la sélection est d'ailleurs plus fortuite que tendancieuse.

P. A.

P. ROTTA. — **La coscienza religiosa medioevale (angelologia).** Bocca, Turino, 1908, un vol. 8° de xvi-292 pages. — Le livre de M. P. R. renferme du chapitre I à VI un historique du développement des idées angélogiques dans les cosmogonies antiques et la théologie chrétienne : I. Les ascendants des anges dans les anciennes mythologies ; II. L'angélologie considérée dans ses sources bibliques et philosophiques ; III, dans la philosophie chrétienne ; IV, dans les hérésies médiévales ; V, dans les apocryphes ; VI, dans le judaïsme et l'islamisme. — Du chapitre VII au chapitre XI, M. P. R. étudie les légendes angélogiques médiévales : VII, dans les légendes hagiographiques ; VIII, dans les légendes monastiques ; IX, dans les légendes populaires ; X, dans la légende médicale angélogique (un des meilleurs chapitres du livre) ; XI, dans les légendes politiques médiévales. — La seconde partie de l'ouvrage de M. P. R. est incontestablement supérieure, par la précision et la compétence de son exposé critique, à la première où les lacunes d'information, non moins que les généralisations hasardeuses déroutent parfois le lecteur. — On est surpris de ne trouver aucune mention des travaux de Turmel sur l'angéologie

des premiers siècles chrétiens, de Goldziher sur l'angélologie de l'Islam, de M. Schwab sur l'angélologie almudique, etc.

P. A.

JOHANNES JØRGENSEN. — **Saint François d'Assise, sa vie et ses œuvres**, traduit du danois par T. de Wyzewa. — Paris, Perrin, 1909, un vol. in-8° de cm-536 pages et 6 planches. — L'écrivain danois J. Jørgensen, fort apprécié en son pays, n'est pas tout à fait un inconnu pour les lettres françaises. Une traduction de ses *Paraboles* a été publiée naguère par M^{me} Husson à la librairie Sansot. Un article du P. M. Bihl faisait connaître aux curieux de littérature franciscaine sa version danoise des *Fioretti* et surtout son touchant *Pilgrimsbogen* (Livre du Pèlerin) (*Études franciscaines*, novembre 1905). M. de Wyzewa nous présente aujourd'hui cette vie de saint François, d'une réelle séduction de forme littéraire, éloquente et pittoresque. La partie critique du livre, l'étude des sources, est d'une information très sûre : elle est au courant de tous ou de presque tous les travaux des historiens franciscanisants. — Entre ces innombrables travaux et leurs opinions si souvent contradictoires, M. Jørgensen a une visible tendance à adopter les solutions de conciliation. Il y met un zèle, nous dirions presque une diplomatie qui parviendrait à réconcilier M. P. Sabatier et le P. Van Ortoy. Sur la question brûlante du *Speculum Perfectionis* : « Personne désormais, dit M. J., ne peut plus raisonnablement contester que le *Spec. Perf.*, tel qu'il se présente à nous, soit une compilation faite en l'an 1318. Mais cela admis, il n'en résulte nullement que Sabatier se soit trompé aussi dans sa seconde hypothèse, consistant à affirmer que le *Speculum* repose, en majeure partie, sur l'autorité du frère Léon. Certes, ce n'est pas le frère Léon qui l'a écrit, sous sa forme actuelle, mais ceux qui l'ont écrit en 1318, se sont servis surtout des matériaux qu'il a laissés, c'est-à-dire de ses « feuillets » et de « ses rouleaux ». M. J. faisant généralement usage de cette critique dépourvue d'exclusivisme, on pourra peut-être lui reprocher d'accepter de toutes mains le document ; et de fait, sa vie de saint François est l'une des plus touffues, des plus chargées d'épisodes qui soient, mais aussi l'impression qu'on en garde est des plus intenses et d'un « art historique » incontestable. L'intention édifiante n'en est pas absente, mais y est discrète.

P. A.

CHRONIQUE

Enseignement de l'Histoire des Religions à Paris. — La mort de MM. Hartwig Derenbourg et Jean Réville avait laissé vacantes deux chaires à l'Ecole pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses. M. *Clement Huart*, professeur à l'École des Langues Orientales, a été appelé à remplacer M. Derenbourg dans la chaire d'histoire de l'Islamisme et des Religions de l'Arabie. M. *Paul Monceaux*, professeur au Collège de France, a été nommé à la chaire de Littérature chrétienne et histoire de l'Église précédemment occupée par notre regretté directeur.

Il fallait aussi pourvoir au remplacement de M. Jean Réville en tant que titulaire de la chaire d'histoire des religions qu'il occupa un temps hélas si court au Collège de France. Par arrêté ministériel du 2 mars 1907, M. *A. Loisy* a été appelé à cette chaire.

Nos lecteurs ne peuvent manquer de connaître la personnalité scientifique et philosophique de M. Alfred Loisy. Bornons-nous à rappeler qu'en dehors du *Quatrième Évangile* (1903), des *Évangiles synoptiques* (1907-1908) dont le retentissement a été si considérable dans les écoles exégétiques contemporaines, et des « quatre petits livres » qui ont leur place dans l'histoire religieuse de notre temps, l'œuvre de M. Loisy comprend encore d'éminents travaux d'érudition appliquée aux études bibliques et assyriologiques : *Histoire du canon de l'Ancien Testament* (1890) ; *Histoire du canon du Nouveau Testament* (1891) ; *Histoire antique du texte et des versions de l'Ancien Testament* (1892-1893) ; *Le livre de Job* (1892) ; *Les mythes Babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse* (1901) ; *La Religion d'Israël* (1901) ; *Études bibliques* (3^e éd., 1903) ; *Études Évangéliques* (1901) etc.

M. A. Loisy, qui est de vieille date un précieux collaborateur de la *Revue de l'histoire des Religions*, a fait pendant plusieurs années un cours libre à l'École pratique des Hautes-Études, section des sciences religieuses.

La leçon d'ouverture de son enseignement au Collège de France a eu lieu le lundi 3 mai à 10 heures et demie devant un auditoire nombreux et attentif. Le texte en a été publié par la librairie Nourry (in-12 de 43 p.).

Par un sentiment de délicate réserve, Jean Réville, en prenant possession de la chaire d'histoire des religions, s'était abstenu de louer son père. M. A. Loisy, avant de parler de l'œuvre de son prédécesseur immédiat, a tenu à rappeler la carrière scientifique d'Albert Réville qui fut le premier titulaire de cet enseignement. Il a montré ce que fut l'activité exégétique de l'auteur du *Jésus de*

Nazareth, surtout les initiatives fécondes prises par lui dans le domaine de nos études.

« Au moment où il mourut, Albert Réville avait rempli sa tâche, institué parmi nous l'enseignement de l'histoire des religions, tracé le cadre de cette histoire, placé résolument sa religion, la religion chrétienne, au milieu de toutes les autres, comme le produit d'une longue évolution. Sa méthode avait été celle d'un critique attentif et d'un historien bien informé... L'honneur est déjà bien grand d'avoir dressé la carte d'une région scientifique à peine explorée, d'y avoir percé les grandes voies d'exploitation, et d'en avoir entamé un peu partout le défrichement. »

M. Loisy s'est ensuite attaché à retracer en termes d'une éloquente précision le noble labeur historique de Jean Réville, et ici nous ne pouvons que reproduire presque *in extenso* cet hommage rendu par un maître à notre maître :

« Les travaux qui ont fait la réputation de Jean Réville concernent surtout les origines du christianisme. Sa première publication scientifique fut une thèse sur le *Logos, d'après Philon d'Alexandrie* (1877), bientôt suivie d'une autre thèse sur la *Doctrine du Logos dans le quatrième Évangile et dans les œuvres de Philon* (1880), recherches qui devaient plus tard aboutir à un livre excellent sur le *Quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique* (1900). La question, jusqu'à nos jours si débattue, de l'origine et du caractère de l'Évangile selon saint Jean, y est discutée avec une parfaite indépendance d'esprit, une admirable lucidité ; surtout elle est portée sur son véritable terrain, le rapport du livre chrétien avec la philosophie mystique et le symbolisme allégorique de Philon d'Alexandrie. Un examen critique des lettres d'Igace d'Antioche amena Jean Réville à traiter le problème des origines de l'épiscopat dans les communautés chrétiennes : sur ce sujet il écrivit encore un livre remarquable (*Les Origines de l'Épiscopat*, 1894), fruit de minutieuses études, d'une critique très sage et très avisée. Mais l'ouvrage où il a montré le mieux ses grandes qualités d'historien est, sans contredit, sa *Religion à Rome sous les Sévères* (1886)... C'est au III^e siècle surtout que se joue la grande partie d'où le christianisme est sorti vainqueur. Jean Réville a voulu analyser les mouvements religieux qui se produisaient alors dans le monde païen ; il a montré l'invasion croissante des cultes orientaux, ceux de l'Égypte, de la Phrygie, de la Syrie ; il a mis en relief la parenté de ces cultes, l'unité de tendance et d'inspiration qui les caractérise ; il a démêlé dans ce que l'on prendrait, au premier abord, pour un chaos de religions, une sorte d'âme commune, faite de préoccupations morales, d'idées d'expiation et de régénération, d'une tendance ascétique, du souci de la vie future. Qu'était-ce que tout cela, sinon les éléments, épars encore et flottants, d'une religion plus impressionnante que les vieux cultes nationaux, éléments qui étaient, pour ainsi dire, condensés, puissamment équilibrés dans le christianisme ? Le livre de Jean Réville reçut du monde savant l'accueil qu'il méritait : esprit, méthode, résultats, tout annonçait un maître de l'histoire religieuse.

« Les recherches de ce maître convergeaient ainsi vers l'institution première du christianisme ; car il touchait, par ses écrits sur Philon d'Alexandrie et le quatrième Évangile, à la part de la philosophie grecque dans l'évolution des croyances chrétiennes, et dans son livre sur les origines de l'épiscopat, il n'avait pas manqué de relever les analogies que fournissaient l'organisation des synagogues et celle des sociétés religieuses dans le monde païen. A mesure qu'il avançait, la question s'élargissait devant lui, et il en vint à la poser dans ses termes les plus généraux. Il la concevait comme « l'étude des affluents religieux du monde antique ».

M. Loisy indique ensuite le sujet auquel devaient, dans la pensée de Jean Réville, être consacrées plusieurs années de son enseignement, l'étude des religions qui ont contribué en des manières diverses, mais toutes à un degré quelconque à la constitution du syncrétisme religieux dans l'empire romain, et par contre-coup, à la constitution de la religion chrétienne dans l'empire romain.

« L'histoire des religions comme il l'entendait n'était pas un tableau synoptique des mythologies et des rites ; ce n'était pas non plus la simple énumération de leurs points de contact et de leurs rapports extérieurs ; c'était une analyse plus intime et une synthèse plus philosophique. Ce qu'il recherchait au fond de toutes les religions, ce qu'il voulait expliquer et mettre en histoire, lui-même vous l'a dit avec la précision de langage qui lui était coutumière : « On étudie les phénomènes religieux du dehors, observait-il, comme un anatomiste qui dissèque un cadavre, mais qui ne semblerait pas se douter que dans ce corps mort il y a eu un cœur dont les battements assuraient la vie... Cette étude du dehors... n'est pas suffisante... C'est dans l'âme humaine qu'il faut chercher l'explication dernière et véritable des phénomènes religieux, dans l'imagination, dans le cœur, dans la raison, dans la conscience, dans les instincts et dans les passions... »

« L'histoire n'allait donc pas sans une philosophie, tout au moins sans une psychologie des religions. Quand on songe que celui qui avait une si juste et si haute idée de sa fonction d'historien a été frappé au moment même où il y entrait, avant d'avoir seulement ébauché la grande œuvre qu'il était si capable de mener à bonne fin, on ose à peine remarquer que le besoin religieux des individus n'est peut-être pas l'explication adéquate du phénomène religieux, puisque c'est en forme d'institution sociale, comme répondant à une utilité commune, et non seulement à des aspirations personnelles, groupées ou additionnées, que la religion apparaît dans l'histoire. En cherchant au fond de la nature humaine l'explication dernière des religions, de leur origine, de leur progrès et de leur décadence, Jean Réville ne courait pas le risque de se tromper ; et en portant son attention sur le sens de la religion pour l'individu, il étudiait au moins un aspect essentiel du phénomène religieux. La science des religions a perdu en lui un de ses représentants les plus autorisés, et le Collège de France un maître dont l'enseignement devait lui faire le plus grand honneur ».

Cet hommage une fois rendu à ses prédécesseurs, M. Loisy a exposé sa propre conception de l'enseignement qu'il est appelé à donner. Et d'abord sa conception philosophique : il a discrètement indiqué qu'il n'entendait pas « voir dans l'histoire des religions la grande folie de l'humanité, mais regarder toutes les religions, avec cette sympathie, au besoin cette indulgence qu'on doit avoir pour tout ce qui est humain » ; « impartialité intelligente et bienveillante » sans dépendance à l'égard d'une théologie particulière qui imposerait des conclusions, générerait les recherches, contredirait les résultats.

La méthode à suivre, « ce ne peut être évidemment que la méthode comparative. Entre les savants qui s'occupent maintenant d'histoire des religions, c'est à qui comparera le plus et comparera le mieux ». Peut-être attendait-on de M. Loisy un manifeste méthodologique. Dans ce cas l'on fut déçu :

« Écoutons la sociologie, comme nous écoutons l'anthropologie, comme nous écoutons la philologie, comme nous écoutons toute autre science qui peut nous renseigner sur l'objet de nos études. Mais ne nous inféodons à aucune de ces sciences. Nous sommes l'histoire et ce n'est pas pour rien. La méthode qui convient ici est une méthode historique indéfiniment compréhensive, s'aidant de toutes les contributions que lui fournissent les sciences de l'humanité, traitant tous ces apports comme des témoignages, et les utilisant avec une sage critique. Car sans critique il n'y a pas d'histoire. Ainsi nous ne répudions, en ce qu'elles ont de positif, aucune des méthodes qui viennent d'être indiquées ; mais nous croirions manquer de critique en nous attachant exclusivement à l'une d'elles. Appliquons simplement, de notre mieux, la critique historique à l'histoire des religions. »

En venant à l'énoncé de l'objet spécial de son cours, M. Loisy a fait d'abord connaître à son auditoire ce qui est pour lui la matière même de l'histoire des religions : « Le sacrifice, la divination et la prophétie, la prière, la morale religieuse, les croyances, les sacerdoces, les initiatives réformatrices d'où proviennent les religions qu'on peut dire universelles, par opposition aux cultes de tribus ou de peuples : voilà ce que j'appelle les éléments de la religion et de son histoire. Tous se tiennent ; mais il me semble nécessaire de les étudier l'un après l'autre en particulier avant de les présenter dans leur ensemble. On a motif de commencer par les rites et les coutumes qui sont, dans toutes les religions, l'élément le plus consistant et le plus durable, et qui révèlent les croyances anciennes. Les réformes religieuses viennent en dernier lieu ».

De ces thèmes généraux, M. Loisy a choisi le premier appelé : le sacrifice, pour sujet de son enseignement de cette année. Et il a indiqué en finissant le mode d'enquête qu'il entend instituer dans cette étude.

« Comme il s'agit de choses qui ont vécu, qui vivent encore, nous ne formulerons pas, au début, de définitions abstraites, qui seraient censées contenir l'idée essentielle de l'objet étudié ; nos recherches ne tendront même pas à obtenir de telles définitions, qui semblent vouloir représenter comme uniformes et invariables des réalités que l'histoire connaît comme indéfiniment variées et

variables. Ainsi nous ne partirons pas d'une définition théorique du sacrifice, qui serait censée valable pour toutes les religions dans tous les temps. Mais, observant, dans les différentes religions et dans leur histoire, les rites apparentés que l'on désigne communément sous le nom de sacrifice, nous tâcherons d'en déterminer le sens et les origines, d'en noter les affinités, les divergences, les changements, de façon à retracer les lignes générales du développement, avec les notions concrètes qui y apparaissent... La continuité des institutions et des pratiques n'entraîne pas l'immutabilité des idées et des principes qui s'y rattachent, mais seulement une certaine suite, une sorte de direction constante dans l'évolution de ces idées et de ces principes. Je ne vois pas la nécessité, ni l'utilité, ni la possibilité de réunir, sous une même définition théorique, vraiment compréhensive et complète, les sacrifices des cultes primitifs et le sacrifice chrétien, bien qu'il y ait connexion réelle entre celui-ci et ceux-là. C'est donc une véritable histoire du sacrifice qui est le but de nos études, analytique d'abord, mais raisonnée, puis synthétique, pour la coordination des résultats. Et ce que je dis du sacrifice, je le dis des autres thèmes généraux que je viens d'indiquer.

« Pour chacune de ces études il me paraît expédient de recueillir successivement, dans toutes les religions, en commençant par celles qui offrent le plus de données certaines, les renseignements afférents au sujet, et d'éclaircir ainsi la marche de nos investigations par une comparaison qui s'enrichira de nouveaux rapports à mesure que l'enquête se poursuivra, et qu'une nouvelle unité religieuse aura fourni son contingent de témoignages. La synthèse, à la fin, se fera d'elle-même, par la récapitulation des conclusions certaines et des hypothèses qui auront été vérifiées les plus probables ».

P. A.

PUBLICATIONS DIVERSES

La deuxième partie du tome I de la *Geschichte des Altertums* de M. Eduard Meyer vient de paraître en seconde édition (Un vol. de xxviii-894 pages, Stuttgart et Berlin, Cotta, 1909). On y trouvera, magistralement exposées d'après les plus récentes découvertes, l'histoire de l'Égypte jusqu'à la fin de l'époque Hyksos, autrement dit les temps préhistoriques, l'ancien et le moyen-empire, puis l'histoire de la Babylonie et des Sémites jusqu'à la fin de la dynastie cosséenne, enfin celle des anciens peuples d'Asie Mineure, de la mer Egée, des Indogermains et des Ariens. Des index facilitent l'usage de ce volume où abondent les renseignements précis présentés sous une forme claire. Une attention particulière est donnée à la chronologie dont on sait que l'auteur s'est longuement occupé en ces derniers temps. Mais ce que nous tenons tout spécialement à signaler, c'est la place importante réservée aux

cultes. Pour ces derniers, l'auteur sort des limites historiques qu'il s'était fixées. Il ne pouvait en être autrement.

— La 58^e livraison de l'*Ausförl. Lexikon* de Roscher parue en mars 1909 contient comme principaux articles *Pythios* (Höfer), *Python* (Türk) et des additions importantes à *Palladion* (Wörner) et à *Phoinix* (Türk) en tant qu'oiseau fabuleux. En même temps a été distribuée la 59^e livraison : *Quirinus* (Wis-sowa), *Ramman* (Alf. Jeremias), *Rea Silvia* (Lorentz et Höfer), *Rhadamanthys* (Jessen), *Rhea* (Rapp), *Rhesos* (Jessen), *Roma* qui s'achèvera dans la livraison suivante.

— Dans les *Nouvelles archives des missions scient. et litt.*, t. XV, fasc. 4, M. P. Gauckler publie son *Rapport sur des inscriptions latines découvertes en Tunisie de 1900 à 1905*, que ne pourront négliger ceux qu'intéressent les cultes de l'Afrique romaine. On y trouvera nombre de descriptions de temples et de basiliques.

— La *Peregrinatio ad loca sancta* attribuée à sainte Silvie a été l'objet d'une collation nouvelle par M. W. Heraeus, Heidelberg, Winter, 1908. Le nouvel éditeur ne doute pas que l'auteur soit Etheria. M. P. Lejay (*Revue critique*, 1909, I, p. 165) remarque à ce propos : « La combinaison qui a fourni le nom d'Etheria est ingénieuse; mais une découverte nouvelle peut suffire à renverser le château de cartes. Des concordances presque littérales entre deux textes de ce genre ne prouvent rien : il y avait déjà des Baedeker ou des Vasi, copiés sans vergogne par les Stendhal du temps. L'exemple d'Adamnanus-Arculf, celui de Bède sont classiques en cette matière. Enfin il aurait fallu tenir compte de l'avis des orientalistes ». Et M. Lejay cite l'*Histoire d'Edesse* de M. Rubens Duval et le *Recueil d'archéol. orientale*, t. VI, p. 128-144, de M. Clermont-Ganneau.

— On annonce la mise en souscription chez l'auteur, C. Charon, 85 via del Babuino, Rome, d'une *Histoire des Patriarcats melkites* (Alexandrie, Antioche, Jérusalem) depuis la reprise des rapports avec Rome jusqu'à nos jours (xvii^e-xix^e siècles) avec une introduction sur la période antérieure. Cette histoire sera complète en deux volumes gr. in-8 de 700 à 800 pages chaque, avec cartes et illustrations. Prix de souscription : vingt-cinq francs net.

— Dans la dernière chronique (*RHR*, 1909, I, p. 141) nous avons signalé l'ingénieuse conjecture de M. Lidzbarski à propos d'Orotal, dieu des Arabes, identifié par Hérodote, III, 8, avec Dionysos. On sait que M. Joseph Halévy avait proposé en 1872 (voir encore *Revue sémitique*, 1904, p. 40) de corriger le texte grec en ΟΘΟΤΑΑ et identifié le nom ainsi obtenu avec le dieu sabéen 'Athtar.

M. Fr. Cumont (*Revue archéol.*, 1902, I, p. 297-300) partait de la leçon **OPOTAAT** et corrigeait en **OPOTAN**, puis en **OBOΔAN** pour y retrouver Obodas. Depuis longtemps, M. Clermont-Ganneau (*Recueil d'arch. orient.*, II, p. 374 ; III, p. 272 ; V, p. 103 ; VII, p. 156 et 215) a rapproché Orotal du nabatéen 'A'ara. Il estimait que, dans la graphie Orotalt, le **T** final était parasite, simple doublon de la première lettre du **THN** qui suit immédiatement. M. Clermont-Ganneau veut bien nous dire qu'il incline toujours vers l'hypothèse **O P O = אערא**, sans cependant voir encore d'explication plausible pour le groupe restant **TAA**.

R. D.

— M. E. Durkheim a publié, dans la *Revue Philosophique* (nos de janvier et février 1909) un important chapitre extrait d'un livre en préparation sur *les Formes élémentaires de la pensée et de la vie religieuse*. Ce chapitre qui en est apparemment l'introduction est intitulé : *Examen critique des systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse*. Ces systèmes classiques sont la théorie animiste et la théorie naturiste. M. D. en fait une analyse puissante et rigoureuse, puis conclut :

« Si opposés, à ce qu'il semble, dans leurs conclusions, les deux systèmes que nous venons d'étudier concordent cependant sur un point essentiel ; ils se posent le problème dans des termes identiques : tous deux, en effet, entreprennent de construire la notion du divin avec les sensations qu'éveillent en nous certains phénomènes naturels, soit physiques, soit biologiques. Pour les animistes, c'est le rêve, pour les naturistes, ce sont certaines manifestations cosmiques qui auraient été le point de départ de l'évolution religieuse. Mais pour les uns comme pour les autres, c'est dans la nature soit de l'homme soit de l'univers qu'il faut aller chercher le germe de la grande opposition qui sépara le profane du sacré.

« Mais une telle entreprise est impossible : elle suppose une véritable création *ex nihilo*. Un fait de l'expérience commune ne peut nous donner l'idée d'une chose qui a pour caractéristique d'être séparée de l'expérience commune. L'homme, tel qu'il s'apparaît à lui-même dans ses songes, n'est pourtant qu'un homme. Les forces naturelles telles que les perçoivent nos sens ne sont que des forces naturelles, quelle que puisse être leur intensité. De là vient la commune critique que nous adressons à l'une et à l'autre doctrine. Pour expliquer comment ces prétendues *data* de la pensée religieuse ont pu prendre un caractère sacré que rien ne fonde objectivement, il fallait supposer que tout un monde de représentations hallucinatoires était venu s'y superposer et les dénaturer au point de les rendre méconnaissables et de substituer à la réalité une pure fantasmagorie. Ici, ce sont les illusions du rêve qui auraient opéré cette transfiguration ; là, c'est le brillant et vain cortège d'images évoquées par le moi. Mais dans un cas comme dans l'autre, il faut en venir à voir dans la religion le produit d'une interprétation délirante.

« Une conclusion positive se dégage donc de cet examen critique. Puisque l'homme ni la nature n'ont, par eux-mêmes, de caractère sacré, c'est qu'ils le tiennent d'une autre source. En dehors de l'individu humain et de la nature physique, il doit donc y avoir quelque autre réalité par rapport à laquelle cette espèce de délire qui est bien, en un sens, toute religion, prend une signification et apparaît comme bien fondé. En d'autres termes, par delà ce qu'on a appelé le naturisme et l'animisme, il doit y avoir un autre culte plus fondamental et plus primitif, dont les premiers ne sont vraisemblablement que des formes dérivées ou des aspects particuliers.

— Depuis bien des années, depuis le tome LXXIX, la *Revue Historique* ne donnait plus de bulletins d'histoire grecque, rubrique qu'avait excellemment représentée la contribution de M. Ad. Bauer. Le dernier numéro (mai-juin 1909) apporte aux lecteurs de cette Revue l'heureuse surprise d'un bulletin grec dû à M. Glotz. L'auteur de cette revue bibliographique a dû, pour renouer la tradition interrompue, rendre compte brièvement des ouvrages qui ont marqué une date dans l'histoire grecque durant la période où ce bulletin n'a pas paru. Il l'a fait avec une mesure critique et un sens de la destinée des méthodes scientifiques qu'on ne saurait assez louer. Dans la partie de son bulletin qui concerne l'histoire des religions helléniques, il a indiqué d'abord les services durables que rend le manuel de Gruppe; il a noté l'apport d'Arth. Evans dans l'histoire des cultes primitifs dans l'Egée — l'importance de la question de l'inhumation ou de l'incinération dans les races et les périodes de l'histoire hellénique, — les travaux de l'école de Giessen pour la connaissance des idées et des rites dans la période classique, — enfin il a délicatement défini l'œuvre novatrice de l'école anthropologique anglaise, de Frazer et de Miss Jane Harrison.

— Nous avons déjà eu l'occasion de signaler les substantiels bulletins d'histoire des religions que publie la *Rivista storico-critica delle Scienze teologiche* de Rome. Celui de la dernière année 1908 est dû à M. Nicola Turchi; il est comme les précédents d'une très estimable objectivité et son information bibliographique est assez complète. En tête du premier chapitre « Traités et sujets généraux » est annoncée en termes émus la perte que, du décès de Jean Réville, a éprouvé la science des religions dans cette année 1908 qui nous enlevait aussi Albert Dieterich, O. Pfleiderer et G. Boissier. Ce chapitre ne pouvait manquer de relater la controverse engagée ici même dans le courant de l'année dernière entre nos collaborateurs MM. Toutain et Van Gennep à propos du totémisme et de la méthode comparative. M. Nicola Turchi, qui résume très nettement les conclusions de l'un et l'autre parti, ne se prononce dans aucun sens.

P. A.

Le Gérant : ERNEST LEROUX.

LE VERBE CRÉATEUR

ET RÉVÉLATEUR EN ÉGYPTÉ

Louis Ménard, qui a popularisé en France l'étude des livres hermétiques, estimait que ceux-ci, dernières productions de la philosophie gréco-alexandrine, formaient un trait d'union entre la théologie égyptienne et le christianisme naissant. « Les docteurs chrétiens en invoquaient souvent le témoignage avec celui des Sibylles, qui avaient annoncé la venue du Christ aux païens, pendant que les Prophètes l'annonçaient aux Hébreux. *Hermès*, dit Lactance, *a découvert, je ne sais comment, presque toute la vérité*. On le regardait comme une sorte de révélateur inspiré et ses écrits passaient pour des monuments authentiques de l'ancienne théologie des Égyptiens »¹. Aujourd'hui l'étude des textes hiéroglyphiques est assez avancée pour qu'on puisse contrôler cette assertion de Ménard, un peu aventurée à l'époque où elle fut émise. Est-il vrai que ces dissertations mystiques, qui ont si bien préparé les esprits au Christianisme, contiennent quelques réminiscences des dogmes religieux de l'ancienne Égypte ? C'est ce que nous voudrions rechercher en examinant une des théories essentielles présentées dans le *Poimandres*, celle du Verbe créateur et révélateur.

D'après les livres hermétiques, l'Univers est l'œuvre d'une Intelligence suprême qui préexistait à tout². Avant la création, n'existait que le Chaos : « il y avait des ténèbres sans limite sur l'abîme, de l'eau et un esprit (πνεῦμα) subtil et intelligent contenus dans le Chaos par la puissance divine. Alors jaillit

1) Louis Ménard, *Hermès Trismégiste*, Introduction.

2) Ménard, *Hermès*, p. 5.

la lumière sainte, et sous le sable les éléments sortirent de l'essence humide et tous les dieux débrouillèrent la nature féconde »¹. C'est en ces termes qu'Hermès Trismégiste décrit la création. Ailleurs, pour nous faire comprendre ce que pouvait être « la forme primordiale antérieure », on nous parle « des ténèbres qui se changent en je ne sais quelle nature humide et trouble, exhalant une fumée comme le feu et une sorte de bruit lugubre. Puis il en sort un cri inarticulé qui semblait la voix de la lumière : une parole sainte descend de la lumière sur la Nature »². Cette lumière n'est autre que l'Intelligence, c'est-à-dire Dieu, qui précède la nature humide sortie des ténèbres ; quant au Verbe, parole lumineuse, c'est le fils de Dieu (ὁ δὲ ἐκ Νοῦς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς Θεοῦ)³.

On sait combien cette conception de la création du monde se rapproche de celle que nous font connaître l'Ancien et le Nouveau Testament. Voici le début de la Genèse : Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre. La terre était informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux. Dieu dit : que la lumière soit ! et la lumière fut »⁴. Nous retrouvons ici des éléments de description analogues à ceux des livres hermétiques : un abîme, de l'eau, des ténèbres, pour constituer le chaos originel ; puis un esprit flottant sur l'abîme ; un appel lancé par la voix de Dieu, et la lumière créée par ce Verbe. L'Évangile de saint Jean réduit ces éléments au minimum et nous donne une synthèse plus mystique encore que le *Poimandres* : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu... Il était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par lui et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes ».

1) Ménard, *Hermès*, p. 27.

2) Ménard, *Hermès*, p. 4.

3) Ménard, *Hermès*, p. 45.

4) *Genèse*, I, 1-4.

Que trouvons-nous, dans les textes égyptiens pharaoniques, de ces éléments et de ces concepts communs aux livres sacrés hébraïques et hermétiques ?

D'après les plus anciens textes religieux actuellement connus, ceux des pyramides des V^e et VI^e dynasties à Saqqarah¹, nous pouvons nous figurer comment les Égyptiens imaginaient l'Univers avant la Création. En ce temps « il n'existait pas encore de ciel, il n'y avait pas encore de terre, il n'y avait pas encore d'hommes ; les dieux n'étaient pas encore nés, il n'y avait pas encore de mort »². Le papyrus de Nesiamsou, écrit au début de l'époque ptolémaïque, mais dont le texte remonte certainement à l'époque du Nouvel Empire thébain, emploie des termes semblables : « Il n'y avait alors ni ciel, ni terre, et n'étaient créés ni reptiles ni vermiseaux... »³ Les germes de tout être et de toute chose gisaient à l'état inerte (*nenou*)⁴, confondus dans le sein d'un abîme humide qu'on appelait le *Noun* ou les *Eaux nées du Noun*⁵, ou *l'abîme du Noun*⁶ : dans les traductions coptes, *Noun* est le mot qui désigne l'ἄβυσσος⁷ de la Genèse.

Dans le Noun flottait un esprit divin portant en lui la somme des existences futures, d'où son nom de *Toum*, qui signifie « totalité »⁸. Il restait à l'état informe, inconsistant, instable :

1) G. Maspero, *les Inscriptions des Pyramides de Saqqarah*, 1893.

2) *Pyr. de Pépi I*, l. 663 ; cf. *Pépi II*, l. 1128.

3) Publiée par Budge dans *Archaeologia*, II, 2, 1890, p. 539.

4) *Nesiamsou*, p. 539.

5) *Pyr. d'Ounas*, 450.

6) *Tepehit Noun*, ap. *Hymns to Amon of pap. Leyden*, publiés par Gardiner, *Aegyptische Zeitschrift*, XLII, p. 17.

7) Lepsius, *Aelteste Texte des Todtenbuchs*, p. 47. Quand les Égyptiens essayaient de donner une forme concrète à cette conception, ils représentaient Noun sous la forme d'un dieu à forme humaine, plongé jusqu'à la poitrine dans un bassin plein d'eau et soutenant de ses bras levés en l'air les dieux qui sortirent de son sein. Cf. Budge, *Egyptian ideas of the future life*, p. 25.

8) Ce sens est expressément indiqué au papyrus de Leyde (*Aegyptische Zeitschrift*, XLII, p. 33.) Les textes expriment souvent l'idée que tout être et toute chose existent de toute éternité dans le Noun (*Pyr. d'Ounas*, l. 450, de *Teti*, 78) et y retournent après la mort. Cf. Pierret, *Etudes Egyptologiques*, I, p. 4.

« Il ne trouvait pas d'endroit où il pût se tenir »¹. Arriva l'instant où Toum désira développer une activité créatrice ; il voulut « fonder dans son cœur »² tout ce qui existe. Pour cela « il se dressa parmi ce qui était dans le Noun, hors du Noun et des choses inertes »³ ; un autre texte dit qu'il « monta »⁴ hors de l'eau primordiale sans qu'on sût préciser comment il fit cette montée⁵. Dès lors le soleil Râ exista, la Lumière fut. Les Égyptiens n'admettaient pas qu'il y eût, en ce premier moment de la création, deux dieux distincts, Toum dans l'eau primordiale et Râ sorti de l'eau⁶. Non point : Toum s'était extériorisé par la force de son désir créateur, il était devenu Râ-Soleil, sans cesser d'être Toum. Le vulgaire ne faisait à cette théorie, imaginée par les théologiens d'Héliopolis, d'autre objection que celle-ci : « Comment la Lumière (Râ) pouvait-elle exister à l'état inerte (Toum) dans l'eau du Noun, sans que cette eau éteignît le feu ? » On résolut la difficulté par des explications allégoriques : Toum-Râ était dans le Noun, comme un faucon qui ferme les deux yeux ; s'il les ouvre hors de l'eau, son œil droit, le Soleil, luit⁶ ; ou bien, Toum-Râ était un lotus caché au sein des eaux ; quand la fleur émergea au-dessus de l'onde, Toum-le-jeune (Nofirtoum) en surgit et devint le Soleil⁷.

Quant au procédé de création employé par Toum, il semble bien que ce fut la Voix ou le Verbe. D'après la tradition la plus commune, celle du *Livre des Morts*⁸ (dont nous pos-

1) Pap. de Nesiamsou, p. 539.

2) Nesiamsou, p. 540.

3) Nesiamsou, p. 539.

4) Pap. de Leyde, A. Z., XLII, p. 31-32. « Se levant sur son trône, selon l'acte de son cœur, ... on ne connaît pas sa montée ».

5) Toum est la forme locale de Râ à Héliopolis et désigne le soleil : la tradition qui fait de Toum le dieu vivant au sein du Noun et le Dèmiurge est donc d'origine héliopolitaine (cf. Maspero, *Études de mythologie*, II, p. 246).

6) Voir les textes cités par Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 103.

7) *Ibid.*, p. 104. Cf. *Todtenbuch*, éd. Naville (ch. 81), t. I, pl. 92-93. Les textes des pyramides mentionnent déjà Nofirtoum sortant du lotus (*Ounas*, I, 395).

8) Ch. XVII, éd. Naville.

sédons des rédactions dès la XI^e dynastie), le lieu où Toum s'était manifesté en tant que Râ était la ville d'Hermopolis, la cité de Thot, celui qu'on appellera le dieu qui crée par la voix, le Verbe fait Dieu¹. Ceci serait déjà une indication suffisante pour admettre l'hypothèse de Brugsch² et de Maspero³ : c'est par le Verbe que Toum suscita la Lumière. J'ajouterai que plusieurs textes la confirment expressément. Au papyrus de Leyde, on rapporte du demiurge « qu'il a dit ses formes » (*zed f qaou f*⁴); au papyrus de Nesiamsou le demiurge prononce : « J'ai créé toutes les formes avec ce qui est sorti de ma bouche, alors qu'il n'y avait ni ciel ni terre... »⁵. Un des versets les plus anciens du chap. XVII du *Livre des Morts* mentionne un certain jour qui porte le nom : Jour de *Viens à moi*, variantes *Viens ici*, *Viens à nous*⁶ » ; une glose explique : c'est le jour où Osiris a dit à Râ : « *Viens ici*⁷, *Viens à moi*⁸, ou *Viens à nous* ». Or, au cours du chapitre XVII, Osiris déclare s'identifier à l'Eau primordiale, au demiurge Toum, en ces termes : « Je suis Toum, celui qui existait seul dans le Noun, ... Je suis le dieu grand qui se crée lui-même, c'est-à-dire le Noun, père des Dieux... ». Il est probable que, selon l'interprétation de De Rougé⁹ et de Maspero¹⁰, le jour mentionné ici est celui de la création du monde. Le cri « *Viens ici*, ou *Viens à moi* » serait le Verbe proféré par Toum-Osiris pour faire surgir la Lumière du chaos.

Tel fut le premier acte de la création. Après l'apparition de la Lumière suscitée par le Verbe, Toum-Râ procéda au

1) Brugsch, *Ibidem*, p. 23, 167.

2) *Religion und Mythologie*, p. 101.

3) *Histoire*, I, p. 140.

4) A. Z., XLII, p. 32.

5) *Nesiamsou*, p. 539.

6) Éd. Naville, *Variantes*, p. 57.

7) Formule la plus ancienne, qui apparaît aux sarcophages des XI^e-XII^e dynasties (Maspero, *Mission du Caire*, I, p. 169 (Horhotep), p. 212 (Hori), p. 220 (Sitbastit).

8) Formule ordinaire depuis la XII^e dynastie (Louvre, *Stèle C.*, 3, l. 14).

9) *Revue archéologique*, 1^{er} avril 1860, p. 249.

10) *Bibliothèque Égyptologique*, t. I, p. 16, n° 6.

second acte créateur, qui donna naissance aux êtres et aux choses. Les textes sacrés affirment que tout ce qui existe au monde, dieux, hommes, animaux, plantes, les terres et les eaux, la matière et l'esprit universels, ne sont qu'une émanation (*tat*) du démiurge et formant comme les membres de son corps; aussi dit-on du dieu suprême: « c'est la somme de l'existence et des êtres »¹. Je n'insisterai pas ici sur cette explication panthéiste de l'Univers; il nous intéresse davantage de savoir si dans cette création des êtres et des choses, les textes égyptiens attribuent au Verbe divin le même rôle que les textes hermétiques.

A ce sujet, les traditions différaient en Égypte suivant les lieux et le temps. A Héliopolis on enseignait, aux plus anciennes époques, que Toum-Râ avait procréé les dieux, ancêtres de tous les êtres vivants, à la façon humaine, par une émission de semence²; ou qu'il s'était levé sur le site du temple du Phénix à Héliopolis, et qu'il y avait craché le premier couple divin³. D'autres dieux, qualifiés aussi de démiurges, avaient employé ailleurs d'autres procédés: Phtah à Memphis⁴; Khnoum à Eléphantine⁵ modelaient sur un tour les

1) Sarcophage du Moyen Empire (Lepsius, *Aelteste Texte*, p. 31; Maspero, *Mission*, I, p. 143, 167, 211, 218. — Une glose qui apparaît dès les textes de la XVIII^e dynastie (Ed. Naville, *Variante*, p. 40) ajoute « la somme de l'existence et des êtres... c'est son corps ».

2) *Pyr. de Pépi I*, l. 465. Cf. Maspero, *Études de Mythologie*, II, p. 247: « Comme Toum était seul dans le Noun, la tradition disait brutalement, à l'origine, qu'il avait joui de lui-même et projeté deux jumeaux Shou et Tafnouit. Plus tard on avait cru adoucir la légende en supposant qu'il avait commencé par se créer une femme, la déesse Iousas, dont le nom paraît indiquer une personnification de l'acte même... » Cf. sur ce procédé de création, A. Wiedemann, *Ein altägyptischer Weltschöpfungsmythus*, ap. *Urquell*, 1898, p. 57 sq. Ce procédé de création est aussi décrit aux papyrus de Leyde (*A. Z.*, XLII, p. 25-36) et dans *Nesiamsou*, p. 540.

3) *Pyr. de Pépi II*, l. 663. Le premier couple est Shou et Tafnouit; le nom des dieux assonne avec les termes égyptiens qui désignent l'émission de la salive. Sur cette tradition, cf. pap. de Leyde (*A. Z.*, XLII, p. 31) et *Nesiamsou*, p. 540.

4) Cf. Brugsch, *Religion und Mythologie*, p. 111.

5) *Ibid.*, p. 113.

dieux et les hommes ; Thot-ibis couvait un œuf à Hermopolis¹ ; Neit, la grande déesse de Saïs, était le vautour ou la vache qui enfanta le Soleil Râ alors que rien n'existait². Ce sont là sans doute les explications les plus anciennes et les plus populaires de la création. Mais une façon plus subtile et moins matérielle d'énoncer que le monde est une émanation divine apparaît dès les textes des Pyramides : la voix du démiurge y devient un des agents de la création des êtres et des choses.

Les hommes reconnaissaient déjà cette Voix dans le bruit du tonnerre (la voix du ciel *khrou m pet*) : quand elle se manifeste « le ciel parle, la terre tremble, Seb (la terre) est ébranlée, les régions retentissent de cris... les dieux s'agitent à la voix »³ ; mais, au temps de la création des êtres, le jour de la « première fois », voici comment on se représentait l'action de la voix divine : « ... Le dieu apparut sur son trône quand son cœur le voulut... alors tous les êtres étaient dans la stupeur silencieuse de sa force. Il caqueta un cri, comme l'oiseau grand-caqueteur, en tout lieu, pour créer, et il était tout seul. Il commença à parler, au milieu du silence... il commença de crier, la terre était dans une stupeur silencieuse ; ses rugissements ont circulé partout sans qu'il y eût un second dieu (avec lui) ; faisant naître les êtres, il a donné qu'ils vivent »⁴. En effet, la Voix crée aussi la nourriture des dieux et des hommes ; celle-ci prend le nom caractéristique de *per khrôou* (sortie de voix, émission de voix)⁵ ; la voix du dieu engendre encore les formes des défunts ressuscités après la mort⁶ ; émettre les paroles (*out meditou*, *ouzâ meditou*) est une des expressions qui caractérise, dans les textes des pyramides, le pouvoir

1) Erman, *Religion égyptienne*, p. 40 (*Livre des Morts*, ch. 85, l. 13).

2) Brugsch, *Religion*, p. 114-115.

3) Voir les textes des pyramides cités par A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 157 sqq.

4) *Papyrus de Leide*, A. Z., XLII, p. 31.

5) Maspero, *Études de Mythologie*, II, p. 374, n. 4.

6) *Pyr. de Pépi II*, l. 850, 1325.

souverain des dieux¹. Au cours des siècles, cette idée qu'il suffit au dieu, pour créer, d'ouvrir la bouche, a pris une extension de plus en plus grande. Une formule de la XII^e dynastie explique que « les dieux d'Abydos sont sortis de la bouche de Râ lui-même, lors de la création d'Abydos »². Les hymnes, qui fleurissent depuis la XVIII^e dynastie, répètent que le démiurge « a créé les dieux en émettant des paroles » ; on dit que les hommes sont sortis des yeux du dieu, tels que des larmes, tandis que les dieux tombent de sa bouche³. A partir du Nouvel Empire thébain cette formule est une de celles qui se rencontrent le plus communément. Voici quelques exemples : « Il (le démiurge) a édifié les hommes avec les pleurs de son œil ; il a parlé ce qui appartient aux dieux... Les hommes sont sortis de ses deux yeux, les dieux se manifestent quand il parle... il a émis la parole et les dieux se manifestent... les hommes sortent de ses deux yeux divins, les dieux de sa bouche⁴... Sa parole est une substance⁵... » N'est-ce point là l'idée du Verbe créateur qui inspire les textes hermétiques et dont nous trouvons l'écho dans l'Évangile selon saint Jean : « Toutes choses ont été faites par le Verbe et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui⁶ » ?

Au moment où s'élaborèrent les plus anciens de ces textes, ceux des Pyramides, le Verbe n'évoquait peut-être encore pour les Égyptiens que l'image matérielle de ce qui était nommé, et non pas un concept. Former le nom de quelqu'un ou de quelque chose, cela équivalait à façonner une image ; elle prend vie dès que la bouche prononce le nom⁷. « Le nom est ainsi une image qui se confond avec son objet ; il devient

1) A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 155.

2) Louvre, *Stèle C*, 3, l. 15-16.

3) A. Moret, *Rituel*, p. 154 ; *Nesiamsou*, p. 541.

4) Cf. *Rituel du culte divin*, p. 154-155.

5) Grébaut, *Hymne à Amon Râ*, p. 11-12.

6) I, 3.

7) Cf. Lefébure, *La vertu et la vie du nom*, ap. *Mélusine*, VIII, n° 10.



cet objet lui-même, moins matériel, adapté à l'usage de la pensée » (Hartland). Pour un Égyptien, le nom-image a une réalité concrète; une légende conservée sur un papyrus dont Lefébure a donné l'interprétation, nous le prouve clairement. Il est y question du dieu Râ blessé dangereusement par un serpent : le dieu ne sera guéri que si l'on prononce son nom, en lequel réside sa toute-puissance. A la naissance du dieu, ce nom avait été dit par son père et sa mère, puis caché dans sa poitrine afin que nul ne le pût dérober; or Râ consentit à se laisser fouiller par Isis, qui trouva le nom et s'en saisit, disposant ainsi de l'âme et de la force du dieu¹. En effet le nom, comme l'a démontré Lefébure, était pour les Égyptiens une des formes de l'âme et le signe distinctif de la personnalité².

Dans ces conditions, on comprendra pourquoi les Égyptiens définissaient le pouvoir créateur du Démonstrateur en disant simplement qu'il a *nommé* les dieux, les hommes et les choses. De là l'explication de ce verset du Livre des Morts : « Râ a fait de tous ses noms le cycle des dieux; qu'est-ce que cela? (glose) : c'est Râ qui a créé ses membres devenus les dieux de sa suite »³. Et ailleurs : « il est le dieu aux grands noms, qui a parlé ses membres ». Inversement, on décrira les temps antérieurs à la création en ces termes : « Nul dieu n'existait encore, on ne connaissait le nom d'aucune chose »⁴. Enfin pour exprimer cette idée que le démonstrateur a tout créé de son propre fonds, le papyrus de Leyde explique : « Il n'existait point d'autre dieu avant lui, ni point d'autre dieu avec lui quand il a dit ses formes; il n'existait point de mère pour lui *qui lui ait fait son nom*; point de père pour

1) Lefébure, *Un chapitre de la chronique solaire*, ap. *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, 1883, p. 30.

2) Lefébure, *Mélinusine*, VIII, n° 10, p. 230.

3) Lepsius, *Älteste Texte des Tottenbuchs*, p. 29; Cf. Naville, *Variantes*, p. 34, où l'un des textes donne : « C'est Râ; ses créations, c'est le nom de ses membres devenus ses dieux ».

4) A. Moret, *Rituel*, p. 129.

lui qui l'ait émis en disant : « C'est moi (qui l'ai créé) ». N'est-ce pas affirmer formellement que rien n'existe avant que le créateur ne l'ait nommé ¹?

Cette création par la parole n'était-elle cependant qu'une simple opération magique, par laquelle la voix suscitait à la vie un être ou une chose en les définissant ? C'est là un concept de peuples restés à un stade élémentaire de civilisation. Il reste à savoir si les Égyptiens ne se sont pas élevés jusqu'à cette idée que le demiurge avait *pensé* le monde avant de le *parler*.

La réponse nous a été donnée par un prêtre du sacerdoce de Memphis dont le tombeau nous a conservé un chapitre de doctrine théologique. Longtemps mal publié et mal compris, ce fragment a été reconnu à sa juste valeur par M. Breasted et complètement élucidé par M. Maspero. Il en ressort que les théologiens distinguaient dans l'œuvre du Verbe la part de la pensée créatrice, qu'ils appellent *le cœur*, et celle de l'instrument de création, *la langue* : tout Verbe est d'abord un concept du cœur ; pour prendre corps et se réaliser, celui-ci a besoin de la parole.

Le texte définit d'abord le rôle de Toum, le demiurge : « C'est Toum qui fait vivre ce qui naît de tout ventre ² et de toute bouche ³ des dieux ; tous les humains, toutes les bêtes, tous les reptiles vivent en vertu de la faculté qu'il a de penser et d'énoncer toute chose qui lui plaît, (en particulier) son Ennéade... Or cette Ennéade, c'est les dents et les lèvres, les vaisseaux et les mains de Toum.. l'Ennéade, c'est aussi les dents et les lèvres de cette bouche qui proclame le nom de toutes choses. (Toujours le rappel que les dieux ne sont que les membres du Demiurge.) — « Cette Ennéade, dès qu'elle est née, ses yeux voient, ses oreilles entendent, son nez respire

1) A. Z., XLII, p. 33. Inversement, pour tuer le démon Apophis, on commence une incantation par ces termes : « Que son nom ne soit plus » (*Nesiam-sou*, p. 544).

2) Création par les voies ordinaires de la génération.

3) Création par le Verbe.

les souffles, et tous font monter ce qu'il y a dans le cœur... (tout concept arrivé à maturité)... mais c'est la langue qui répète le penser du cœur ».

« La langue donne naissance à tous les dieux, à Tout et à son Ennéade, car toute formule divine se produit en penser du cœur, en émission de la langue ; elle fait les doubles mâles et femelles... de toutes choses... par la vertu de cette parole qui crée ce qui est aimé et ce qui est détesté (le mal et le bien) ; c'est la langue qui donne la vie au juste et la mort à l'injusté ; c'est elle qui crée tout travail, tout métier ; les mains agissent, les pieds vont, tous les membres s'agitent lorsqu'elle émet la parole, pensée du cœur...

Ce texte met en pleine lumière le mécanisme de la création par le Verbe. Voici les conclusions de M. Maspero :

Ainsi « selon notre auteur, toute opération créatrice doit procéder du cœur et de la langue et être parlée en dedans, *pensée*, puis *énoncée au dehors en paroles*... les choses et les êtres dits en dedans, n'existent qu'en puissance : pour qu'ils arrivent à l'existence réelle, il faut que la langue les parle au dehors solennellement »¹.

Sans doute faut-il noter que ce texte est d'une rédaction qui ne remonte pas plus haut que le règne de Shabaca (vers 700 av. J.-C.). Mais le rédacteur n'a pas manqué d'avertir qu'il copiait un original ancien, et qu'il reproduisait une tradition séculaire. Les allusions contenues dans les textes antérieurs permettent de croire que, derrière la théorie ancienne de la toute puissance du Verbe, on peut retrouver de bonne heure la notion d'une intelligence divine dont le Verbe n'est que la manifestation créatrice.

Une autre idée fort importante se dégage du texte commenté ci-dessus. Il y est dit expressément que le dieu Phtah renferme en lui la puissance du cœur (esprit) et de la langue

¹) Breasted, ap. A. Z., XXXIX, p. 39-54 ; G. Maspero, ap. *Recueil*, XXIV, p. 168-175.

(verbe); mais cœur et langue, tout en n'étant que des facultés de Phtah prennent les formes visibles de deux dieux Horus (cœur) et Thot (langue). Nous devons donc nous demander si Phtah, Horus et Thot ne constituent pas une Unité-trinité, conception qui fut si en faveur à la fin de la civilisation égyptienne¹.

A l'époque alexandrine l'union de l'Intelligence divine et du Verbe avait son expression dans le dogme de la trinité hermétique, qui définit la divinité comme une association de l'intelligence νοῦς, du verbe λόγος et de l'esprit πνεῦμα. Sous sa forme la plus matérielle, la trinité s'était imposée depuis très longtemps aux dieux égyptiens : dans chaque ville, on imaginait que le dieu local formait avec sa femme et son fils² une famille qui devenait une triade. Mais c'est là une conception anthropomorphique d'origine populaire. Les théologiens trouvèrent moyen, à vrai dire, de ramener la triade à l'unité. M. Maspero a établi que dans les triades « le père et le fils étaient, si l'on voulait, un seul et même personnage et que l'un des deux parents dominait toujours l'autre de si haut qu'il l'annulait presque entièrement : tantôt la déesse disparaissait derrière son époux, tantôt le dieu n'existait que pour justifier la fécondité de la déesse et ne s'attribuait d'autre raison d'être que son emploi de mari. On en vint assez vite à mêler deux personnages si étroitement unis et à les définir comme étant les deux faces, les deux aspects masculin et féminin d'un seul être. D'une part, le père était un avec le fils et de l'autre il était un avec la mère; la mère était donc une avec le fils comme avec le père, et les trois dieux de la triade se ramenaient à un dieu unique en trois personnes³. »

En réalité, ce retour à l'unité des triades relève d'un système politique centralisateur plutôt que d'un système théolo-

1) Un dieu peut se combiner aussi avec deux déesses, ou une déesse avec deux mâles.

2) Maspero, *Histoire*, I, p. 104 et 150.

gique. Mais le texte analysé plus haut donne une tout autre impression. Il n'est plus question ici d'une famille divine : c'est une association de trois dieux spirituels : Phtah, l'intelligence suprême, Horus le cœur, c'est-à-dire l'esprit qui anime, et Thot le verbe, instrument de la création : « Celui qui devient Cœur, celui qui devient Langue, en émission de Toum, c'est le grand Phtah. Horus s'est produit (en Toum), Thot s'est produit (en Toum) sous la forme de Phtah : la puissance du Cœur et de la Langue se sont produites en lui ». Aussi Phtah est-il qualifié dans le même texte : « Cœur et Langue de l'Ennéade ». Il semble en résulter que les théologiens de l'époque ramesside essayaient de constituer à côté de l'Ennéade traditionnelle une Trinité-Unité de conception purement métaphysique, celle de Phtah-Horus-Thot = Demiurge-Esprit-Verbe. Mais cette trinité ne se dégage pas des cadres théologiques; elle est subordonnée à Toum et ne peut encore se passer de l'Ennéade.

Un effort plus accentué vers la conception d'une Trinité-Unité apparaît dans le papyrus de Leyde, de l'époque des Ramessides, récemment publié par M. Gardiner¹. Voici comment y est définie la nature du dieu suprême de l'époque, Amon-Thébaïn : « Trois dieux sont tous les dieux, Amon, Râ, Phtah, qui n'ont pas leurs pareils. Celui dont la nature (litt. le nom) est mystérieuse, c'est Amon; Râ est la tête; Phtah est le corps. Leurs villes sur terre, établies à jamais, sont Thèbes, Héliopolis, Memphis (stables) pour toujours. Quand il y a un message du ciel, on l'entend à Héliopolis; on le répète dans Memphis à Phtah (Neferher); on en fait une lettre, écrite en caractères de Thot, pour la ville d'Amon (Thèbes) avec tout ce qui s'y rapporte. La réponse et la décision sont données à Thèbes, et ce qui sort c'est à l'adresse de l'Ennéade divine, tout ce qui sort de sa bouche, celle d'Amon. Les dieux sont établis pour lui suivant ses commandements. Le message, il est pour tuer ou pour faire

1) Hymns to Amon, ap. A. Z., XLII, p. 35.

vivre. Vie et mort en dépendent pour tous les êtres, excepté pour lui Amon, et pour Râ (et pour Phtah) unité-trinité¹. »

Malgré l'obscurité de certaines phrases, il ressort que les trois grands dieux de l'époque ramesside constituent une Unité-Trinité, un Dieu en trois personnes, que le texte désigne en ces termes exprès.

Comme l'explique M. Gardiner, la volonté de la Trinité est une; le texte cherche comment fonctionne le mécanisme de cette commune administration du monde. La pensée divine se révèle au ciel sous forme de message *parlé*; le Verbe divin résonne aux oreilles dans la ville d'Héliopolis dont le dieu représente la *face* de la trinité, autant dire la tête pensante. Le message est transmis à Phtah, le *corps* de la trinité; là, il est répété, prend une forme matérielle *et tangible*, une fois transcrit par l'aide de Thot, le scribe des dieux. Quand le message a été à la fois pensé à Héliopolis, et revêtu d'une forme concrète à Memphis, il est soumis, dans Thèbes, à l'approbation d'Amon, le dieu dont *le nom est caché*, l'intelligence invisible. Lui seul imprime l'élan définitif à la pensée divine, et l'envoie comme un ordre de vie ou de mort aux dieux secondaires, soumis à ses lois comme tout le reste des êtres.

Si on compare le texte du papyrus de Leyde à celui de l'inscription gravée sous Shabaca, on lui trouvera, me semble-t-il, moins de subtilité et une sorte de réalisme enfantin. Il semble qu'on ait voulu donner aux hommes une description précise du gouvernement divin, présentée sous une forme tangible et matérielle, et probablement imitée du mécanisme de l'administration terrestre. Le même mélange de mysticisme et de matérialisme se remarque dans la description suivante que le même texte consacre à Amon l'intelligence suprême, qui « a émis Râ et qui s'unit à Toum de telle sorte qu'il ne fait qu'un avec lui ». — Amon, est-il dit, « a son âme au ciel, son corps dans (la nécropole de) l'Amenti, sa statue dans Hermonthis pour servir de support à ses appari-

1) Litt. « totalisés trois ».

tions... Amon (celui qui se cache) se voile pour les dieux, on ne connaît point son aspect... nul dieu ne connaît sa vraie nature, et sa forme n'est point décrite dans les livres... il est trop mystérieux pour qu'on découvre sa gloire, il est trop grand pour qu'on le discute, trop puissant pour qu'on le connaisse... »¹. A coup sûr, nous sommes loin encore du concept de Dieu Intelligence pure, mais on ne saurait contester qu'il y ait là, en même temps qu'une conception voisine de la trinité hermétique, un effort, parfois heureux, pour définir un dieu, à la fois un et multiple, qui soit avant tout intelligence, esprit et raison.

*
* *

L'intelligence divine, après avoir créé et animé le monde par le Verbe, ne se désintéressait pas de ses créatures et gardait contact avec elles. Quand Platon et avec lui saint Augustin définissent ainsi le pouvoir du dieu Thot : « C'est le dieu Verbe lui-même, le Verbe ailé qui, par le commerce, les arts, la science, circule au travers des hommes, les rapproche, les civilise, sert de messenger à la pensée divine »², ils reprennent une conception traditionnelle en Égypte, d'après laquelle toute connaissance réside en Dieu ou vient de Dieu. Au papyrus de Leyde on lit, à propos d'Amon : « Son cœur connaît tout, ses lèvres goûtent tout, son Double, c'est toutes les existences nées de sa bouche »³. Arts et sciences de tout genre étaient des secrets, des mystères, dont les hommes n'avaient connaissance que par révélation divine. Les papyrus médicaux, par exemple, passaient pour être tombés du ciel, et avoir été trouvés dans les temples au pied d'une statue de dieu⁴. De

1) *Zeitschrift*, LXII, p. 33-34.

2) Reitzenstein, *Zwei relig. Fragen*, p. 81.

3) A. Z., XLII, p. 38.

4) Voir les textes réunis par Weill, *Monuments de la II^e et III^e dynasties* p. 39 sqq.

même pour les rituels ou livres sacrés : ils parviennent aux hommes par miracle, écrits de la main même du dieu Thot. Comme à l'époque alexandrine, Thot était déjà le grand initiateur de l'humanité en tant que « dieu des paroles divines ». Et comme personnification de la « Langue, il y avait en Thot, le sage, une force plus grande que celle de tous les dieux¹. » Mais les dieux principaux de chaque ville ne répugnaient pas à jouer eux-mêmes le rôle de providence. Ainsi disait-on d'Amon : « Amon repousse les maux et chasse les maladies; c'est un médecin qui guérit les yeux sans (avoir besoin de) remèdes. »

La parole divine, écrite ou parlée, ne révèle pas seulement la science; elle fait connaître le sens de la vie, l'intelligence des choses, elle ouvre aux hommes les secrets de la suprême Raison. Dans les écrits hermétiques, le « Verbe » Λόγος signifie « raison » aussi bien que « parole »; dans les textes égyptiens, Thot le dieu de la parole sainte, qui a révélé les arts, les sciences, les lettres aux hommes a comme compagne éternelle *Mâit*, la déesse de la Vérité, de la Justice et de la Raison.

La Vérité est le contraire de l'erreur et du mensonge; par conséquent, son caractère propre est la science, la justice, la raison². Elle est la substance même du Dieu créateur, elle se confond avec lui, ou pour se servir des expressions liturgiques, *Mâit* est à la fois la mère du dieu qui l'a créé; sa fille, puisqu'elle est aussi œuvre du dieu; le dieu lui-même puisque Dieu est toute connaissance, toute vérité, toute justice. Elle est si semblable au dieu qu'elle constitue la nourriture journalière des êtres divins; à elle seule, elle résume toutes les offrandes matérielles et spirituelles, et c'est elle qu'on doit présenter au dieu quand on célèbre l'office divin.

L'offrande d'une statuette de *Mâit*, la déesse de la Vérité, de la Justice, de la Raison, est toujours représentée à la place d'honneur, sur la paroi du fond, dans les sanctuaires

1) *Recueil de Travaux*, XXIX, p. 174.

2) Pierret, *Études Égyptologiques*, II, p. 94.

égyptiens : c'est donc là l'aboutissement du culte rendu aux dieux. Celui qui offre Mâit, qu'il soit le prêtre ou le roi, est censé prendre à ce moment la personnalité de Thot-Hermès, le « maître de Mâit » ; et voici en quels termes il s'adresse au dieu : « Je suis venu vers toi, moi Thot, (j'arrive) les deux mains réunies pour porter Mâit... Mâit est venue pour qu'elle soit avec toi ; Mâit est en toute place qui est tienne, pour que tu te poses sur elle... Voici venir les dieux et les déesses qui sont avec toi en portant Mâit, ils savent que tu vis d'elle. Ton œil droit est Mâit, ton œil gauche est Mâit, tes chairs et tes membres sont Mâit... le vêtement de tes membres est Mâit, ce que tu manges est Mâit, ce que tu bois est Mâit, tes pains sont Mâit, ta bière est Mâit... Tu existes parce que Mâit existe.. »¹.

En lisant ces formules, répétées avec plus ou moins de développement dans chaque sanctuaire égyptien et à toutes les époques (à partir du moment où les temples nous ont été conservés, c'est-à-dire depuis la XVIII^e dynastie), il est difficile de ne point se rappeler ce que Platon nous dit de la Vérité, essence des Dieux.

Voici comment dans le *Phèdre*, Socrate définit la vie divine : « Aucun poète n'a jamais célébré la région qui s'étend au-dessus du ciel, aucun ne la célébrera jamais dignement. Voici pourtant ce qui en est ; car, si l'on doit toujours dire la Vérité, on y est surtout obligé quand on parle sur la Vérité. L'essence sans couleur, impalpable, sans forme, ne peut être contemplée que par l'Intelligence ; autour de l'essence est le séjour de la science parfaite qu'embrasse la Vérité tout entière. Or, la pensée des dieux, qui se nourrit d'Intelligence et de Science sans mélange, — comme celle de toute âme avide de l'aliment qui lui convient, — admise à jouir de la contemplation de l'Être absolu, s'abreuve de la Vérité, et est plongée dans le ravissement ; elle contemple la

1) *Rituel du Culte divin*, p. 138 sqq... « Chapitre de donner Mâit ». Les rois qui sont identifiés aux dieux, disent de même : « Mâit, c'est mon pain » (Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, p. 384-85).

Justice en soi, la Sagesse en soi, la Science qui a pour objet l'Être des êtres. Telle est la vie des Dieux... ' » L'hymne du rituel égyptien, dont on a lu plus haut la traduction, exprime les mêmes idées sous une forme à peine plus matérielle. Sans examiner ici l'hypothèse d'une influence de la pensée égyptienne sur les théories platoniciennes, on peut conclure que cette doctrine du Logos, le Verbe de raison et de vérité, que les philosophes gréco-alexandrins ont développée avec tant d'amour, avait déjà reçu une expression fort avancée dans les écoles théologiques de l'Égypte.

La sagesse divine a donc révélé aux hommes par sa parole la raison suprême. C'est aux hommes qu'il appartient désormais de suivre la loi morale qui se résume en cette idée : « pratiquer la justice, faire le Vrai. » Celui qui pratique le Vrai continue l'œuvre du créateur, qui, en formant le monde, a voulu l'imprégner de son intelligence. L'homme vicieux, injuste, impie, n'est pas dans le Vrai. Au contraire, suivant les paroles du Livre des Morts, « le juste vit de vérité, se nourrit de vérité » ; pendant la vie, il assure l'ordre commun et s'associe à l'harmonie universelle en pratiquant la justice, la charité ; après la mort, son destin sera de jouir sans cesse de la Vérité : « Ceux qui ont pratiqué la justice lorsqu'ils étaient sur terre et qui ont lutté pour leurs dieux sont convoqués au séjour de la Joie du Monde, pays où l'on vit de justice. Leurs actions justes leur sont comptées en présence d'Osiris, le grand dieu, destructeur de l'iniquité. Et Osiris leur dit : « A vous la justice, justes ! unissez-vous à ce que vous avez fait¹. Vivez des libations de votre bassin : il est tout entier rempli de *Maît* ». Comparez la description que donne Platon² de l'existence des justes après la mort : Les âmes immédiatement au-dessus des âmes divines, essayent d'arriver au lieu d'où elles pourront découvrir la *plaine de*

1) Platon, trad., p. 334.

2) Lefébure, ap. *Sphinx*, VII.

3) *Phèdre*, trad., p. 336.

Vérité; là seulement, elles trouveront un aliment capable de nourrir la partie la plus noble d'elles-mêmes. »

Ces spéculations sur la Raison suprême, la Justice-Vérité, ne nous éloignent point de la théorie du Verbe révélateur et éducateur. Les textes égyptiens précisent l'union indissoluble de la Vérité et du Verbe dans une expression caractéristique, un idiotisme intraduisible, qui a épuisé les efforts des égyptologues. Quand un être, humain ou divin, arrive soit par sa naissance, soit par ses vertus ou mérites propres, soit par procédés magiques à l'état de grâce que nous appelons sainteté ou divinité, les Égyptiens disent de lui qu'il *réalise la voix*, qu'il est *Mâkhrôou*. Cette épithète caractérise : les dieux; le roi, qui est un dieu vivant sur terre; les hommes défunts qui ont mérité les paradis ou qui se sont munis des rites efficaces pour les atteindre; enfin les hommes vivants en état de grâce, tels que les prêtres célébrant l'office ou les magiciens armés de formules. Réaliser la voix, cela veut dire avoir à sa disposition le Verbe créateur qui donne toute puissance à n'importe quel moment et en toute occasion. Le dieu ou l'homme est-il en danger? la parole divine, dont il articule les sons renversera ses ennemis; a-t-il faim? les « offrandes sortiront à la voix » dès que leur nom aura été prononcé, car le miracle de la création par le Verbe se renouvelle dans tout temple et tout tombeau où l'on dit la parole efficace; a-t-il besoin d'une justification devant le tribunal d'Osiris? la parole divine, vraie par sa nature, donne à qui la possède, la justice et la vertu. Une expression si complexe peut se commenter, non se traduire. Aussi les égyptologues ont-ils, chacun à leur tour, essayé vainement de rendre ces mots « *Mâkhroou* » : les traductions proposées par Devéria et Naville « triomphant », par Maspero « juste de voix », par Pierret « véridique », par Virey « celui qui réalise en parlant, dont la voix fait être vraiment », par moi-même « créateur par la voix, doué de voix créatrice¹ », sont inhabiles à rendre tout le sens de l'expression.

1) *Rituel du culte divin*, p. 161 sqq.

Ceci reste néanmoins que, pour caractériser la force, la sagesse, la vertu des êtres divins, les Égyptiens ont associé le *Verbe* et la *Raison* dans une expression composée, dont les deux termes correspondent aux deux sens du mot, non moins intraduisible, Λόγος, dont usent les textes hermétiques.

•
•

Il résulte de cette revision sommaire que, pour les Égyptiens cultivés de l'époque pharaonique et des milliers d'années avant l'ère chrétienne, le Dieu était *conçu comme une Intelligence qui a pensé le monde, et qui a trouvé le Verbe comme moyen d'expression et comme instrument de création*. Cette parole créatrice, qui résonne parfois au ciel telle que le tonnerre, n'atteste pas seulement la puissance du Dieu, et n'inspire pas seulement la terreur. Elle révèle aux hommes la science, la raison, la justice : ce qui se résume en un seul mot, la Vérité. Nous pouvons donc affirmer que les écrits hermétiques, par la théorie du Verbe créateur et révélateur ont donné une forme, sans doute nouvelle et variée, à une idée ancienne en Égypte, et qui faisait partie essentielle du vieux fonds de la culture intellectuelle, religieuse et morale.

Al. MORET.

THÉODORE DE PHILAE

En l'an 886 de l'ère des Grecs (575 ap. J.-C.), un missionnaire nommé Longin, évêque des Nobades récemment convertis au christianisme, était rappelé en Basse-Égypte pour participer à l'élection d'un patriarche alexandrin. Il se mit en route, et, quand il arriva aux frontières de l'empire romain, dans l'île de Philae que couvrait presque entière son grand temple d'Isis, consacré désormais au martyr saint Etienne, il rencontra l'évêque du lieu, Théodore, avec lequel il devisa des malheurs de l'Église jacobite, dont ils étaient membres tous deux. Longin pria son hôte de l'accompagner; l'autre l'assura de sa bonne volonté, mais s'excusa sur sa vieillesse : car il y avait alors à peu près cinquante ans, ajoute Jean d'Ephèse, auteur de ce récit, qu'il avait reçu l'ordination épiscopale des mains de Timothée, pape d'Alexandrie ¹.

Voici donc, enfin, une date précise dans la vie de Théodore de Philae : ce fut Timothée III (518-535) qui le fit évêque, en 525, ou 526 au plus tard. Parmi les nombreuses inscriptions dont il chargea les murs du temple, une seule porte date : elle est de l'an 577. Fort de ce renseignement, qui était unique à l'époque où il écrivait, Letronne le faisait vivre et agir sous le règne de Justin II : ses débuts se placeraient aux alentours de l'an 560 ². M. Révillout, dans son mémoire sur les Blemmyes ³, faisait déjà remonter son avènement jusqu'en 540. Le texte de Jean d'Ephèse nous apporte enfin la vérité : vérité que la vie fort longue de notre évêque a faite bien différente de ces premières suppositions.

1) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 9 (trad. Schönfelder).

2) Letronne, *Histoire du christ. en Nubie et en Abyssinie* (dans les *Œuvres choisies*, t. I, p. 90).

3) E. Révillout, *Mémoire sur les Blemmyes*, p. 69 et 73.

L'écrivain syriaque nous parle à trois reprises de Théodore, toujours incidemment. On peut, de ces phrases heureusement très nettes, tirer un résumé complet de la vie du personnage jusqu'au jour où la conversion de la Nubie fit de lui une des célébrités de l'Orient monophysite. Il ne pouvait guère avoir moins d'une trentaine d'années, quand le patriarche le jugea digne de régir un diocèse : sans doute même était-il plus âgé, puisque le prêtre Julien, en 545, le trouva « très vieux¹ ». C'est donc, vraisemblablement, dans les dernières années du v^e siècle, entre 490 et 495, que naquit le futur évangéliste des Nobades.

On ne nous dit pas quelle ville, en 525, eut l'honneur de le recevoir pour évêque. Mais en 575 il siégeait à Philae : lors du retour de Julien, c'est-à-dire, nous le verrons, vers 545, il était déjà installé dans son île frontière. Or, c'est un fait bien connu que l'Église d'autrefois interdisait presque absolument le transfert d'un évêque, d'un diocèse en un autre. Un contemporain de Théodose, Anthime, qui fut patriarche de Constantinople en 535, avait, pour venir occuper ce poste éminent, quitté sa première résidence de Trébizonde ; c'est un des griefs qui déterminèrent, en 536, le pape et les évêques du concile de Constantinople² à le déposer. Par conséquent, sauf des cas exceptionnels, on demeurait toute la vie évêque du même diocèse ; et si Théodore se trouvait à Philae en 545, c'est qu'on l'y avait nommé dès le premier jour, en 525.

On peut aller plus loin, et conclure, avec grande vraisemblance, qu'il était né en cette même localité dont la direction spirituelle lui fut plus tard confiée. C'était « le peuple et le clergé » qui éalisaient leur pasteur ; dans les petites villes, ils devaient donc presque fatalement choisir un concitoyen ; les étrangers, d'ailleurs, devaient être rares à Philae, à supposer

1) J. Eph., iv, 49 : « einem sehr alten Bischof ».

2) V. par ex. la lettre d'Agapit à Pierre de Jérusalem (Mansi, *Concil.*, t. VIII, p. 922).

que ce patriotisme local ait fait défaut. Donc, Théodore dut naître dans une de ces familles chrétiennes déjà fixées dans l'île au v^e siècle¹ et, naturellement, gagnées à l'hérésie monophysite. Il se destina peut-être à la vie monastique; on peut le supposer du moins, car l'épiscopat égyptien ne se recrutait guère que dans les couvents. En 525, sa ville natale le désigna comme évêque. Il vint à Alexandrie², seul voyage en terre byzantine qu'il effectua jamais; le pape Timothée III le confirma dans sa dignité, et le renvoya en Thébaïde.

Il vécut là, une dizaine d'années, dans une obscurité totale. Deux grands faits, qui se rattachent à l'histoire générale de l'empire byzantin, l'en tirèrent et le mirent en lumière : l'expédition de Narsès et la venue du missionnaire Julien. M. Révillout estime que les deux événements sont à peu près contemporains, opinion qui me paraît difficile à soutenir. Ce point de chronologie étant un des plus contestés de l'histoire de Nubie, je crois utile de m'y arrêter un instant.

On sait que depuis l'année 451, grâce à un traité conclu avec le général romain Maximin, les Blemmyes, habitants de la Basse-Nubie, avait obtenu le libre exercice du culte païen dans le temple de Philae³. Au vi^e siècle, Justinien voulut faire cesser ce scandale : par ses ordres, le Persarménien Narsès, avec quelques troupes, vint sur les lieux, emprisonna les prêtres d'Isis et envoya les idoles à Constantinople⁴. Il préparait par là la christianisation de la Nubie. Mais il est intéressant de remarquer que Narsès déposséda les *Blemmyes* de leur droit : or, quand se présentèrent les premiers missionnaires de l'Évangile, ils ne trouvèrent au sud de Philae qu'un royaume constitué, paraissant tranquille et pacifié, et qui était celui des *Nobades*⁵. Dans l'intervalle, la guerre avait sévi

1) V. plus bas, p. 313.

2) C'était l'usage pour les nouveaux élus (V. Amélineau, *Un évêque de Kest au vii^e siècle*, dans *Mém. présentés à l'Inst. égyptien*, t. II, p. 368).

3) Letronne, *l. l.*, p. 75.

4) *Proc., Bell. Pers.*, I, 19.

5) *J. Eph.*, vi, 6, 7, etc...

entre ces deux races barbares, et les derniers, complètement victorieux, avaient supplanté leurs adversaires, comme en fait foi l'inscription triomphale gravée par le roi Silco sur un mur du temple de Qalabcheh (*Talmis*). Comme la guerre, au dire de Silco, paraît avoir duré au moins deux ans ¹, on voit qu'il s'est nécessairement écoulé quelques années entre le moment où Narsès détruisit les derniers restes de paganisme à Philae et interdit l'accès du temple aux Blémmyes, et l'époque où la mission chrétienne, passant la frontière, vint apporter la nouvelle foi à la cour d'un roi nobade.

Narsès, ancien sujet perse, passa au parti des Romains en 530². En 538, il partit pour la guerre d'Italie, où il fut, pendant deux ans, un des lieutenants de Bélisaire, qui, se méfiant de lui, le renvoya en 540. Mais Narsès ne quitta pas pour cela la péninsule ; il s'attacha à la fortune du préfet du prétoire Athanase, au moment où celui-ci venait de débarquer³. On perd sa trace ensuite, mais tous les généraux, ses compagnons inséparables, sont encore signalés en Italie dans les années suivantes⁴. Il ne dut sans doute quitter le pays que pour être envoyé à la guerre perse, au cours de laquelle il trouva la mort en 543⁵. Son passage en Égypte se place donc entre 530 et 538 : soit probablement vers 535, époque de paix relative qui permit à Justinien d'employer à une besogne aussi infime que la destruction de quelques idoles à Philae, un de ses capitaines les plus estimés.

Arrivons maintenant à l'autre événement important : l'envoi d'une mission en Nubie. Théodose, successeur de Timothée III sur le siège de saint Marc, avait été déposé par l'empereur pour son refus de reconnaître l'orthodoxie du concile de Chalcédoine. La date de cet attentat a été l'objet de bien des discussions et de bien des hypothèses, à mon avis erronées ;

1) Cf. l. 15-16 : ἐπολέμησαν ἔτι ἅπαξ.

2) Proc., *Bell. Pers.*, I, 15.

3) Proc., *Bell. Goth.*, II, 29.

4) *Ibid.*, III, 3, etc...

5) Proc., *Bell. Pers.*, II, 25.

je crois pouvoir affirmer avec certitude que ce fut en 537. Théodose a été élu en février 535¹ ; chassé du siège de saint Marc par une sédition qui lui opposa Gaïanus, il fut restauré trois mois après², sur l'ordre de l'impératrice Théodora, par le cubiculaire Narsès, non pas celui que nous venons de voir à l'œuvre dans l'île de Philae, mais son homonyme, beaucoup plus illustre, que devait immortaliser la conquête de l'Italie. Narsès arriva donc au mois de mai 535. Pendant quatorze mois, il eut à défendre contre le peuple ameuté le pape Théodose, jusqu'à ce que celui-ci, lassé, acceptât l'invitation de l'empereur et s'embarquât pour Constantinople ; cette fuite eut lieu, en conséquence, vers le mois de juillet 537. Cette conclusion est confirmée par ce fait que, dès 538, on constate la présence de Narsès en Italie : or il ne revint plus en Égypte, occupé désormais de soins plus importants ; son séjour à Alexandrie ne peut donc s'être prolongé au delà de l'année 537.

Théodose arriva donc à Byzance vers la fin de 537. Après de longues discussions, il fut déposé (538) et exilé en Thrace, à Derkos³. Il en revint, d'ailleurs, grâce à la protection de la basilissa, et en 539 ou 540 il s'installait définitivement à Constantinople où il devait mourir en 566. Là, il conçut un vaste projet ; l'expédition de Narsès avait sans doute attiré l'attention du monde chrétien sur la Nubie : Théodose rêva de la convertir. L'impératrice, dont les sympathies pour l'hérésie monophysite étaient notoires, seconda son protégé dans ce dessein. Tous deux envoyèrent un prêtre de leur secte, nommé Julien, avec mission de répandre l'Évangile chez les Nobades. Julien réussit brillamment ; puis, ayant séjourné deux ans dans sa récente conquête, il revint à la cour de Byzance, où l'impératrice l'accueillit avec honneur⁴. Or Théo-

1) La mort de Timothée III, son prédécesseur, est fixée au 13 Mechir par le Synaxaire et par Sévère (éd. Evetts, p. 191).

2) Liber., *Brev.*, c. 20 ; Zach. le Schol., IX, 19.

3) J. Eph., *Comment. de Beat. Or.*, c. XXV. Il y resta quelque temps, car Jean d'Ephèse le visita souvent (saepius) à Derkos.

4) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 7.

dora est morte en 548. Pour que le prêtre Julien ait pu quitter Constantinople, passer deux ans au delà des cataractes, et trouver à son retour sa souveraine encore vivante, il faut qu'il se soit mis en route au plus tard vers 545. D'autre part, nous venons de voir que l'autre parrain de sa mission, le patriarche Théodose, n'a habité la capitale de l'empire, d'une manière suivie, qu'à partir de 540. Le départ de Julien pour la Nubie a donc eu lieu entre les années 540 et 545.

C'est l'époque des grandes tentatives d'expansion chrétienne en dehors de l'empire. En 543, sur la demande du Ghassânide Hâreth ibn Djabalah, on envoyait un évêque chez les Arabes de Syrie¹. Je dois à l'obligeance de M. Diehl l'idée de ce rapprochement, qui permet peut-être de décider la date exacte du départ de Julien : ce serait la même année 543, ou à peu près.

Pendant ce temps, l'obscur évêque de Philae avait profité des circonstances. Les murs du grand temple d'Isis sont ornés d'inscriptions triomphantes, relatant la transformation de l'édifice en une église dédiée à Saint-Étienne². Ces textes, que Letronne classait aux environs de l'an 560, doivent évidemment remonter beaucoup plus haut : sans doute aux environs de 535, dès que Narsès eut emprisonné les prêtres païens. La seconde cour du temple, derrière le deuxième pylône, devint le cœur du nouveau bâtiment : c'est là qu'on a retrouvé l'autel, encore debout à la place où le consacra Théodore. La dernière trace officielle de paganisme avait disparu de l'Égypte byzantine.

Puis arriva Julien; deux années s'écoulèrent, pendant lesquelles l'apôtre convertit le roi des Nobades et la majeure partie de son peuple. Vers 545, jugeant sa tâche finie et le terrain suffisamment défriché, il descendit le cours du Nil et reparut à Philae³. Comme il lui fallait un successeur pour

1) J. Eph., *Comm.*, 50.

2) Lefebvre, *Inscr. chrét. d'Égypte*, n° 587 et suivants.

3) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 7.

affermir dans leur foi les catéchumènes barbares, il s'adressa à l'évêque de cette ville, le plus voisin et sans doute le mieux instruit de leurs mœurs. Théodore accepta : son rôle important commençait.

Il vint lui-même en Nubie; nous n'avons sur son séjour aucun renseignement, mais il devait rester beaucoup à faire après le court apostolat de Julien. Sans doute il dut parcourir les villages, prêcher les populations, organiser le culte : et plusieurs des églises contenues dans les temples, païens jadis, de la Nubie, lui doivent probablement leur existence. Il resta chez les Barbares environ six ans : du moins peut-on affirmer qu'il quitta le royaume nobade en 551, et c'est la seconde date certaine de sa biographie. Voici, en effet, ce que raconte Jean d'Éphèse à propos de cet épisode : « Ensuite il (Julien) partit, et confia le peuple entier à un certain Théodore, un évêque très âgé, qui résidait dans le bourg appelé Philae, à la limite de la province de Moyenne-Thébaïde (*sic*). Cet évêque vint donc, les visita et les instruisit : puis il retourna dans sa ville. Ils restèrent en cet état l'espace d'environ dix-huit ans. C'est alors que Longin se déguisa (il était retenu en surveillance à Constantinople) et se rendit auprès d'eux. Il les instruisit, leur prêcha de nouveau la foi, et baptisa les païens qui restaient encore¹ » etc... Longin, est-il dit ailleurs², avait été nommé « évêque des Nobades » par le patriarche Théodose à son lit de mort (566) : nous verrons plus loin dans quelles circonstances. Retenu de force par Justin II, il ne put s'enfuir et arriver dans son diocèse que trois ans plus tard, en 569. Puisque les Nobades restèrent dix-huit ans sans pasteur, c'est donc que Théodore les avait quittés en 551.

Théodore se jugeait sans doute, dès lors, trop vieux pour le dur métier de missionnaire en Nubie. Mais revenu en son diocèse de Philae, il ne se désintéressa pas pour cela des

1) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 49.

2) *Ibid.*, IV, 8.

affaires de Nubie. Il continua à surveiller, de loin, la nouvelle province du christianisme, à présider aux derniers travaux accomplis pour l'organiser. Nous en avons une preuve inattendue dans une inscription copte trouvée sur un mur du temple de Dendour, et qui doit nous arrêter un instant : non pas tant pour son intérêt, en lui-même assez secondaire, mais parce que son premier éditeur et commentateur, M. Révillout, a tiré de son texte des conclusions trop hardies à mon avis, qui lui donneraient une importance à laquelle elle n'a pas droit. Je reproduis la traduction qu'il en donne lui-même¹ :

« Par la volonté de Dieu et par l'ordre du roi Ergamène² et du zélé dans les choses de Dieu, Joseph, exarque de Talmis; après avoir reçu la croix de la main de Théodore, évêque de Philée, moi, Abraham, cet humble prêtre, j'ai planté la croix le jour où ont été placés les fondements de cette église, qui est le 27 de tobé, indiction septième. Resplendissait à cette solennité... avec Paphnuti le stéphore, Epiphane le garde des sceaux, Marc le vérédarius. Que tous ceux qui liront ces lignes aient la charité de prier pour moi. »

Quel est ce Joseph, décoré dans notre inscription du titre d'« exarque de Talmis »? Et d'abord, que signifie ce titre lui-même? Pour M. Révillout, il n'y a pas de doute : c'est un fonctionnaire byzantin, analogue aux autres exarques de l'empire, c'est-à-dire à l'exarque d'Afrique ou à celui d'Italie. Nous aurions ainsi la preuve d'un grand fait historique complètement ignoré jusqu'à ce jour : les armées romaines lors de l'expédition de Narsès à Philae, auraient continué vers le sud et franchi ainsi la frontière fixée par Dioclétien; elles se seraient alliées aux Nobades pour écraser les Blemmyes, et, la victoire obtenue, il serait intervenu un

1) E. Révillout, *Mém. sur les Blemmyes*, p. 5.

2) Le texte porte ΕΙΡΤΙΑΝΟΜΕ. J'ai eu l'occasion de vérifier sur place, et je puis certifier que la correction en 'Εργαμένης n'est pas justifiée.

accord entre les confédérés : le gouvernement de l'ancien pays des Blemmyes aurait été partagé entre le roi barbare et un officier romain. On voit quelle portée aurait cette inscription, ainsi interprétée¹.

Mais, tout d'abord, il est permis de s'étonner du silence universel des historiens à l'égard d'un fait aussi considérable, et, à tout prendre, aussi glorieux pour Justinien. Procope notamment, le panégyriste du règne, avait une occasion tout indiquée de nous l'apprendre, puisque c'est lui précisément qui nous fait connaître l'expédition de Narsès. Il serait étrange qu'ayant mentionné l'expulsion des prêtres païens de Philae, il ait oublié le résultat principal de la campagne, la restauration du pouvoir impérial dans l'ancienne Dodecaschœnos. Examinons maintenant le style du document. Joseph y est appelé : « le zélé dans les choses de Dieu », et rien d'autre. C'est un titre étrange pour un exarque. Qu'on se rappelle seulement les expressions qu'emploient les inscriptions, à peu près contemporaines, qui ont été gravées à Philae en l'honneur de plusieurs ducs de Thébaïde ou autres hauts fonctionnaires de la hiérarchie byzantine : ils sont nommés πανεύφημος, μεγαλοπρεπέστατος, ἐνδοξότατος². Mais « le zélé dans les choses de Dieu » convient à un ecclésiastique plutôt qu'à un chef d'armée³.

En second lieu, le mot ἑξάρχος, comme le remarque d'ailleurs M. Révillout, a aussi, à côté de son sens civil, un sens ecclésiastique : il désigne parfois le vicaire, le délégué d'un évêque dans une province soumise à son obédience. Or, rien n'indique qu'il s'agisse ici d'un « magistrat séculier », ni surtout qu'il possède, comme le veut l'auteur, « la prééminence sur l'évêque Théodore. » Nous voyons seulement qu'il est le représentant d'une autorité autre que celle du roi,

1) Révillout, *op. cit.*, p. 69-72.

2) Lefebvre, *Inscr. chrét. d'Ég.*, 584, 592, 596.

3) Si l'on veut absolument faire de Joseph un fonctionnaire civil, il ne peut être que le gouverneur de Talmis au nom du roi nobade : ce qui est peu vraisemblable.

ce qui peut s'entendre fort bien de l'autorité religieuse. Bien plus, si l'exarque est un envoyé de l'empereur, il doit être catholique : en ce cas, comment expliquer sa présence au milieu d'une cérémonie jacobite que, pour comble d'ironie, il serait appelé à présider ? On peut répondre, je le sais, que la politique permet bien des accommodements avec le ciel, et que Théodore de Philae, l'évêque monophysite, se trouve nommé dans une inscription en compagnie d'un autre Théodore, duc de Thébaïde¹. Mais ici, en Nubie, le cas est tout différent : Jean d'Ephèse rapporte que Justinien essaya particulièrement de répandre le catholicisme chez les Nobades ; il envoya dans ce but une mission qui échoua². S'il était, par la suite, devenu maître du pays au point d'imposer sa corégence au prince barbare, il aurait bien eu, par surcroît, le pouvoir de lui imposer ses préférences en matière de foi.

Quant aux officiers cités à la fin du document, pourquoi seraient-ils « purements civils » ? Il y en a trois ; le premier, le στεφανος, même corrigé en στεφανηφορος pour στεφανηφορος, porte un titre inconnu dans toute hiérarchie officielle du temps, aussi bien civile que religieuse. Le garde des sceaux n'a rien de caractéristique : les évêques avaient leur sceau aussi bien que les gouverneurs de province ; de même pour le *veredarius* ou courrier. Au surplus, j'admets que ces employés appartiennent à une hiérarchie civile : cela prouve-t-il la présence en Nubie d'un fonctionnaire byzantin ? Pourquoi les attribuer comme subordonnés à l'exarque *Joseph* plutôt qu'au roi ? Ils font évidemment partie de la cour d'Eirpanome, copiée sur celle des empereurs.

Enfin, comment se représenter cette sorte de « condominium » exercé par le *basileus* des Romains et un roitelet nobade ? Où trouve-t-on quelque chose d'analogue ? Cette idée de gouvernement indivis est absolument étrangère à l'antiquité. Le roi des Nobades aurait pu se reconnaître le

1) V. plus bas, p. 311.

2) J. Eph., IV, 6.

vassal de Justinien, comme ce phylarque arabe dont M. Révillout invoque l'exemple : mais non pas partager l'autorité avec un fonctionnaire impérial.

Une dernière remarque : la création de cet exarchat serait due, dit-on, à Narsès le Persarménien, le même qui chassa de Philae les prêtres païens, aux environs de l'an 535. Or l'Édit de Justinien sur l'organisation du diocèse égyptien parle de la Thébaïde comme d'un *limes*¹, preuve que cette province était frontière et qu'il n'existait au delà des cataractes aucun territoire romain. M. Révillout explique cette difficulté en disant que, dans l'intervalle qui sépara l'expédition de Narsès et la publication de l'Édit, l'exarchat avait été perdu. Cette hypothèse est inacceptable : l'édit sur l'Égypte fut promulgué en 554, et l'inscription de Dendour, preuve unique de l'existence de ce soi-disant exarchat, est placée par M. Révillout lui-même en 559, cinq ans après.

Cette date de 559 est à peu près sûre, en effet. L'indiction VII ne peut désigner l'an 544, puisqu'à cette époque Théodore était encore en Nubie ; il aurait dû, en ce cas, présider lui-même la cérémonie : tandis que l'inscription dit clairement qu'au moment de la dédicace, Théodore était à Philae et a délégué Abraham. Nous ne pouvons donc pas remonter plus haut que 551, date du départ de Théodore. D'autre part, on ne peut descendre plus bas que l'année 569, car dès lors la Nubie a un évêque spécial, Longin, et Théodore ne se mêle plus de ses affaires. Entre 551 et 569, il n'y a qu'une seule année qui puisse se désigner comme « indiction septième » : c'est celle qui court de septembre 558 à septembre 559. Le 27 tybi, indiction VII, c'est le 22 janvier 559.

Il faut donc, malheureusement, resserrer en des bornes beaucoup plus étroites les déductions que nous tirerons de ce document. Théodore, retiré à Philae depuis 551, continuait à veiller sur les destinées de la Nubie chrétienne. Il envoyait, pour le représenter, des vicaires qui portaient le

1) Just., édit XIII, 3, 1.

titre ecclésiastique d'exarques. Joseph, l'un d'entre eux, chargé du district de Talmis, transforma, en 559, le temple de Dendour en église.

Cette situation dura dix ans encore. Mais, en 566, se sentant près de sa fin, le patriarche Théodose voulut fonder définitivement cette église exotique qui était son œuvre. Il la jugea assez forte pour mener une existence séparée, et il lui donna un évêque spécial dans la personne de Longin¹. En 569 seulement, l'élu, échappé aux embûches du catholique Justin II, qui voyait avec inquiétude l'extension de la secte monophysite, put rejoindre son poste. Dès lors, Théodore redevint ce qu'il était avant 545 : un simple évêque de Philae.

Mais il était désormais célèbre; la rapide conversion du peuple entier des Nobades, l'habileté avec laquelle les missionnaires successifs avaient introduit dans le pays la foi monophysite, en dépit des efforts et des colères de deux empereurs, tous ces événements survenus au milieu des pires persécutions religieuses, avaient eu un vaste retentissement dans tout l'Orient. On en voit la preuve dans l'autorité particulière dont jouissent ces apôtres : quand il s'agit, en 575, de donner un successeur au patriarche Théodose, l'évêque des Nobades, Longin, fut expressément mandé à Alexandrie; Théodore, lui aussi, reparait dans l'histoire à cette occasion. Il assistait depuis trente ans à la décadence de plus en plus profonde du monophysisme. Pendant l'interminable exil de Théodose (537-566), des patriarches melkites, imposées par le basileus, avaient occupé le siège de saint Marc, persécuté les fidèles, anéanti presque l'hérésie dans la Basse-Égypte. Le parti était si intimement désorganisé qu'après la mort du lointain pontife, survenue en 566, on laissa passer dix ans sans que les diverses sectes qui rongeaient le jacobitisme pussent s'entendre sur le choix d'un successeur². Enfin, en 575, deux hommes décidés, l'archiprêtre Théodose et

1) J. Eph., IV, 8.

2) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 12.

l'archidiacre Théodore, de l'église alexandrine, tentèrent un effort désespéré. On savait Longin tout dévoué au parti sévérien, qui représentait l'orthodoxie au sein du monophysisme; on lui écrivit, le priant de venir près d'Alexandrie, pour participer à l'élection d'un archevêque. Longin se rendit à cet appel, et, en 575, au moment de repasser la cataracte de Syène, il se rencontra une dernière fois avec le vieil évêque de Philae, resté à son poste. Il lui expliqua la situation, le pressa sans doute de le suivre : l'autre se trouvant trop âgé pour accomplir ce périlleux voyage en terre catholique, se contenta de donner à Longin plein pouvoir de le représenter au conciliabule secret qui devait mettre fin à la vacance du siège pontifical. Ils furent, à cette élection, les seuls d'entre les Égyptiens qu'on appela à donner leur avis : ce qui nous peint suffisamment l'estime où on les tenait. On sait que les espérances qu'ils purent concevoir à ce sujet furent cruellement déçues, car l'entreprise aboutit à un nouveau schisme¹ : ils choisirent un certain Théodore, à qui le clergé d'Alexandrie, furieux de n'avoir pas été consulté, opposa un nommé Pierre. Et l'anarchie fut aggravée.

Théodore de Philae vécut cependant assez pour voir une paix relative se rétablir dans l'Église d'Égypte. Pierre ne siégea que deux ans, et, en 577 ou 578, un nouveau patriarche, Damien, réunit enfin les suffrages de la majorité des Coptes; or, à cette date, le vieil évêque de Philae n'avait pas encore quitté ce monde. Quand le duc de Thébaïde, appelé lui aussi Théodore, répara le quai de la petite île en l'an 577, ce fut encore son homonyme, bientôt nonagénaire, qui récita en sa présence les prières pour la durée et l'efficacité de cet ouvrage². C'est le dernier témoignage de son activité : après quoi on perd sa trace, et cette fois pour ne plus la retrouver.

1) J. Eph., *Hist. ecclés.*, IV, 10-11.

2) Lefebvre, *Corpus des inscr. chrét. d'Ég.*, n° 584 : « grâce aux prières des saints martyrs et du très vénérable (ὁσιωτάτου) ambâ Théodore, évêque. »

Quand mourut-il? Sans pouvoir fixer une date précise, je crois qu'il dut rendre le dernier soupir entre 578 et 584. Voici pourquoi. Un successeur du duc Théodore, un certain Fl. Damonikès¹, exécuta d'autres travaux de réparation au mur d'enceinte de Philae : travaux qui furent achevés, d'après une inscription commémorative², le 15 Khoïak de la troisième indiction, pendant l'épiscopat d' « Apa Daniel ». Ces ouvrages de fortification doivent être la suite et le complément de ceux qu'avait dirigés le duc Théodore en 577; je crois donc que ces deux événements doivent se placer à des dates aussi rapprochées que possible. La troisième indiction dont il est ici question serait donc l'année 584-585, et par suite l'évêque Daniel siégeait déjà le 11 décembre 584 (15 Khoïak indiction III). Théodore, donc, a dû mourir aux alentours de l'an 580, âgé d'environ 90 ans³.

La biographie de l'évêque de Philae, telle que je viens de l'esquisser, ne serait pas complète si je laissais de côté un problème posé par Letronne en 1833, et qui depuis n'a pas encore reçu de solution définitive : Théodore a-t-il été le fondateur de l'évêché de Philae? Letronne l'avait affirmé⁴, mais

1) Je crois avoir établi cette date dans une étude sur *Fl. Marianos, duc de Thébaidé* (Bull. de l'Institut. franç. d'Arch. Orient. du Caire, t. VII).

2) Lefebvre, 592.

3) Je n'ai pas voulu tenir compte de l'inscription funéraire publiée par Bouriand (*Monuments coptes du Musée de Boulaq*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.*, t. V), quoiqu'on l'ait parfois considérée comme l'épitaphe de Théodore. Si cette hypothèse était justifiée, il serait mort en avril (pharmôthi) 582, car je crois lire **INΔIKTIO[NOC] IΕ**, indiction XV°. En outre, Théodore, en considération, sans doute, du rôle joué par lui en Nubie, aurait reçu le titre d'archevêque (**ΑΡΧΗΠΙΣΚΟΠΟΣ**, sic) : car tel est le titre du défunt sur sa pierre tombale. Ces résultats sont intéressants ; malheureusement, je ne vois pas le moindre indice permettant d'assimiler le Théodore dont nous avons l'épitaphe, avec l'apôtre des Nobades. L'emploi du copte dans l'inscription, la ferait plutôt estimer moins ancienne ; le nom, au reste, est assez fréquent pour que deux évêques de Philae aient pu le porter au cours des temps, sans coïncidence extraordinaire.

4) Par ex., p. 81, note 2 ; et *passim*.

son assertion a été récemment contestée par M. Wilcken¹. Le texte de Jean d'Éphèse apporte dans la discussion un argument nouveau, qui permet de conclure négativement.

On connaissait déjà une lettre du patriarche d'Alexandrie saint Athanase, adressée aux habitants d'Antioche, et qui cite un certain Marc, *évêque de Philae*, parmi les membres d'un concile provincial tenu à Alexandrie en 362². Ce texte, décisif en apparence, n'a en réalité pas grande valeur : comme le fait remarquer Letronne, les autres évêques cités avec lui sont tous de Basse-Égypte ou de Libye (sauf un qui vient d'Arsinoé du Fayoum). La présence de cet unique représentant de la Thébaidé dans un concile aussi éloigné de son poste s'explique malaisément, et peut-être faut-il accepter la correction de Letronne, qui propose de lire Σίλων au lieu de Φίλων : l'évêque Marc serait, en ce cas, originaire du Delta comme la majorité de ses collègues du concile.

Un argument plus probant est mis en avant par M. Wilcken, dans un article publié en 1901 dans l'*Archiv für Papyrusforschung*. Le musée de Leyde possède une requête sur papyrus, adressée par un nommé Appion, évêque de Syène, aux empereurs Théodose II et Valentinien III. Il y est question des églises situées à Philae, preuve que le christianisme existait en tout cas dans l'île bien avant la disparition du paganisme et la conversion du temple en église. Ces églises dont l'existence nous est ainsi révélée par hasard, ne paraissent pas avoir fait partie du diocèse d'Appion : l'évêque s'intitule en effet « évêque de Syène, de Contra-Syène et d'Éléphantine », sans parler de Philae. Si cette île lui avait appartenu, il serait étrange qu'il l'eût omise dans cette énumération détaillée. La phrase suivante, qu'on lit dans sa requête, est plus nette encore ; je n'en donne pas une traduction littérale, que les lacunes du papyrus rendent impossible, mais seule-

1) Cf. Wilcken, *Heidnisches und Christliches aus Aegypten* (dans *Archiv für Papyrusforschung*, t. I, p. 399-400).

2) *Patrol. gr.*, t. XXVI, p. 808 : Μάρκος Φίλων.

ment le sens général, qui est évident : « ... Je vous supplie d'ordonner à vos troupes de veiller à la sécurité de mes saintes églises, de même que les troupes cantonnées dans le poste appelé Castra, à Philae, ville de votre province de Thébaïde supérieure, portent secours aux saintes églises de Dieu qui sont à Philae ». Ainsi, il y a une distinction bien nette entre les deux groupes d'églises, celles qui sont sous la dépendance d'Appion, qu'il appelle les siennes et qui sont menacées par les Barbares ; d'autre part, celles qu'il nomme simplement « les églises de Philae », et qui sont en sûreté. On ne peut pas conclure de ce passage, d'une façon absolument certaine, que les communautés chrétiennes de Philae étaient indépendantes de l'autorité d'Appion ; mais la chose est néanmoins des plus probables.

« Peut-être, ajoute M. Wilcken, y avait-il à Philae un évêque particulier ». La conclusion est, en effet, des plus vraisemblables, si l'on accepte la conjecture exposée plus haut. Si l'île ne se rattachait pas au diocèse de Syène, quelle pourrait avoir été sa situation dans l'Église égyptienne ? Il serait sans exemple qu'une communauté ait vécu sans supérieur ecclésiastique. Déjà, le papyrus de Leyde permettrait presque d'affirmer qu'au début du v^e siècle, il existait un évêque distinct pour Philae. Mais on peut faire usage d'un troisième argument, qui me paraît plus décisif, tiré de la vie même de Théodore.

Théodore, en effet, vint occuper son siège en 525. Ce n'est donc pas Narsès qui l'a installé, puisque le général byzantin ne parut à la frontière de Nubie que vers 535 ; dix ans auparavant, il était encore sujet du roi de Perse. Donc, du temps où le grand temple d'Isis était encore aux mains des prêtres païens, l'îlot avait déjà un évêque ; la création de ce siège épiscopal n'est nullement, comme le supposait Letronne, la conséquence de l'expédition romaine. Ainsi tombe l'unique argument que l'on pouvait invoquer en faveur de la priorité de Théodore : au contraire même, le papyrus de Leyde nous autorise à croire que, déjà au début du v^e siècle, Philae

était comptée comme évêché dans la géographie du diocèse égyptien.

Quant à la personne même de Théodore, tout ce qui précède prouve assez, sans que j'aie besoin d'y insister, qu'il était monophysite ; c'est par erreur que M. Révillout en fait un melkite, envoyé par Justinien. Certes, il est curieux de le trouver en si bons termes avec le duc de Thébaïde : la persécution, si violente à Alexandrie, ne parvenait donc pas à pénétrer la province. Mais il n'en est pas moins vrai que la conversion de la Nubie est l'œuvre exclusive du parti jacobite. Parmi les arguments que produit M. Révillout, on me permettra, j'espère, d'en retenir un fort intéressant, non qu'il puisse prévaloir contre l'évidence que font éclater les récits de Jean d'Éphèse, mais parce qu'il nous permet de prendre sur le fait un de ces cas de falsification historique, dont les écrivains coptes ne se sont jamais fait scrupule.

Deux historiens, le patriarche orthodoxe Eutychius (x^e siècle) et Maqrizi, nous transmettent ce renseignement singulier : « Les Melkites d'Égypte demeurèrent sans patriarche l'espace de 77 ans, depuis le temps de 'Omar ibn el-Khattâb, jusqu'au khalifat de Hichâm ibn 'Abd el-Malik. Les Jacobites cependant s'emparèrent de toutes les églises d'Égypte, et ils y installèrent des évêques de leur secte. Les habitants de la Nubie leur ayant fait demander des évêques, ils leur en envoyèrent qui étaient jacobites : ainsi, depuis ce temps, la Nubie devint jacobite¹ ».

Ainsi, jusqu'au milieu du vii^e siècle, la Nubie aurait été catholique ; examinons ce qu'il peut y avoir de fondé dans cette théorie. D'abord, il est facile de voir que Maqrizi, comme cela lui arrive fréquemment quand il parle des Coptes, a copié Eutychius presque mot pour mot ; cette tradition ne découle donc, en réalité, que d'une source unique, qui est un patriarche *melkite*, postérieur de près de trois siècles aux événements.

1) Maqrizi, *Hist. des Coptes*, p. 23 (57 de la trad. all.), éd. Wüstenfeld. Cf. Eutychius (*Patrol. gr.*, CXI, 385-387, p. 1122).

Jean d'Éphèse nous avertit bien que les Melkites essayèrent d'engager les Nobades dans leur parti. Justinien envoya, au moment même où partait Julien, un évêque orthodoxe pour les prêcher; mais, par une ruse de Théodora¹, ce missionnaire impérial arriva trop tard. Julien avait déjà séduit le roi, et, quand son rival se présenta, le chef barbare l'accueillit avec honneur comme représentant du basileus, mais refusa de l'écouter et le renvoya. Ce n'est pas là un récit mensonger de sectaire jacobite : l'inscription de Dendour nous prouve qu'en 559 le pays était conquis à l'hérésie, puisqu'un vicaire de Théodore était appelé à consacrer une église. En 569, la Nubie est érigée en évêché : c'est un monophysite, Longin, qui en est le titulaire, et qui y demeure jusqu'en 575. Le royaume d'Alouah, au sud de celui des Nobades, demande un missionnaire : c'est encore Longin qui s'y rend : il y était toujours en 580². Après cette date, les documents font défaut : mais peut-on admettre qu'après quarante ans, la Nubiè se soit brusquement décidée pour le catholicisme, qu'elle avait repoussé sans examen alors qu'on le lui apportait?

L'histoire n'a jamais été pour les Coptes qu'une branche de l'apologétique : du côté monophysite, Sévère d'Achmouneïn supprime, par exemple, dix années du vi^e siècle (566-575) parce qu'elles lui semblent médiocrement glorieuses pour sa secte, et il fait de Pierre IV le successeur immédiat du pape Théodose³. Ces dix années, du reste, il les rattrape un peu plus tard, en prolongeant d'autant le pontificat de Damien. Les catholiques, Eutychius en tête, en usent de même avec, peut-être, un peu plus d'habileté. Le patriarche Paul est déposé par Justinien pour prévention d'assassinat : il en fait un martyr victime des Jacobites⁴. Son successeur,

1) J. Eph., *Hist. ecclès.*, IV, 6.

2) J. Eph., IV, 53.

3) *Hist. des Patriarches* (*Patrol. Or.*, I, 4), ch. XIV et XV.

4) Eut., *Annales* (*Patrol. gr.*, CXI, p. 1009, 152).

Zoïle, est encore déposé pour avoir résisté à l'empereur dans la fameuse querelle des Trois Chapitres : encore un martyr, d'après Eutychius ; les Jacobites se jélèrent sur lui, mais il parvint à s'enfuir et ne revint plus. Il faut voir, à mon sens, un travestissement analogue, dans le passage sur la Nubie, précédemment cité : les catholiques n'ayant pas su attirer à eux la Nubie, Eutychius tente de faire croire qu'ils y avaient en réalité parfaitement réussi, mais que les malheurs de l'empire et la ruse des Monophysites les ont frustrés du résultat de leurs efforts. Peut-être aussi, n'est-ce pas l'auteur qu'il faut accuser, mais ses sources. Les Melkites, avec Cyrus, avaient espéré un instant une victoire complète ; ils tenaient Alexandrie, le Delta presque entier ; les prélats jacobites en étaient réduits à se cacher dans les déserts de Thébaïde. A ce moment vinrent les Arabes : le siège patriarcal catholique resta vide durant trois quarts de siècle et, quand il fut restauré, il était sans autorité, sans influence aucune, le basileus n'étant plus là pour le soutenir. Les Melkites sentirent alors tout ce que l'invasion musulmane leur avait ôté, et peut-être s'imaginèrent-ils de très bonne foi que la perte de la Nubie, comme tant d'autres désastres, datait elle aussi de cette époque funeste. Un fait, du moins, reste acquis : c'est que cette tradition n'a aucune valeur. La Nubie, évangélisée par des Jacobites, fut gardée par eux, et n'a jamais connu la foi catholique.

JEAN MASPERO.

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS

ET LA CRITIQUE

DEPUIS REIMARUS

Un professeur de langues orientales au gymnase académique de Hambourg, REIMARUS, fut le premier qui soumit à une critique méthodique les traditions relatives à la résurrection de Jésus. C'était au milieu du XVIII^e siècle. Le résultat de son travail ne fut édité qu'après sa mort¹, avec d'autres études similaires du même auteur. Lessing, qui n'en ignorait pas l'origine, les présenta comme les « fragments d'un inconnu ». Il était censé les avoir découverts dans la bibliothèque ducale de Wolfenbüttel. C'est le sixième de ces morceaux qui traite de la résurrection².

Reimarus examine le récit de Matthieu d'après lequel le tombeau de Jésus aurait été muni d'une garde, sur la demande des prêtres juifs, soucieux de prévenir une légende possible de résurrection. Par une comparaison de cette version avec beaucoup d'autres indications tirées des livres évangéliques eux-mêmes, il établit très nettement le caractère postérieur et légendaire de l'anecdote. Il relève ensuite toute une série de contradictions entre les récits des livres appelés canoniques, sur les diverses circonstances qui environnent la résurrection de Jésus : sur l'heure de l'achat des aromates par les femmes pieuses de Galilée, sur le jour de l'embaumement, sur le moment où la pierre du sépulcre est renversée, sur le nombre des anges qui apparaissent, la place où ils se tiennent, l'instant de leur descente au tombeau, la teneur de leur discours, sur l'endroit où Jésus se montre aux femmes, les dispositions où il les trouve, la liberté qu'il leur accorde ou refuse de le toucher, enfin sur le lieu de la première apparition aux disciples : c'est la Galilée, d'après Marc et Matthieu ; c'est, et ce ne peut être, d'après Luc

1) A Wolfenbüttel, en 1777. Reimarus était mort en 1768.

2) *Lessing's Werke*, XV, II, 1 édition Gross, Berlin, s. d., p. 223-260.

et Jean, que Jérusalem. Il y a là quelque trente-cinq pages d'une discussion pressante et précise, dont on peut dire, aujourd'hui encore, qu'elle n'a presque pas vieilli¹.

Malheureusement, de ces observations si justes Reimarus tira des conclusions infiniment moins prudentes. On trouvait, à cette époque, une solution facile aux problèmes des origines religieuses : on invoquait volontiers les mensonges intéressés. Reimarus paya tribut à l'esprit de son temps. Dans un nouveau fragment : « Le but de Jésus et de ses disciples », il explique les récits relatifs à la résurrection par une imposture des apôtres². Eux qui naguère, en suivant le Christ, rêvaient de trônes, ils ne pouvaient se résigner, le maître mort, à quitter, pour leur ingrat métier de pêcheurs, cette vie séduisante de prédicateurs et de thaumaturges. Ils en avaient pris le goût en la compagnie de Jésus. Ils espéraient bien en tirer encore honneur et profit. Les mêmes mobiles agiraient, pensaient-ils, sur beaucoup d'autres des disciples, tout prêts d'ailleurs à croire ce que leur cœur désirait. Ils décidèrent donc de dérober le corps. Mais on ne parlerait pas de résurrection avant cinquante jours. Alors il serait trop tard pour qu'une enquête sur la disparition du cadavre pût donner un résultat. Le moment serait venu d'invoquer des histoires étonnantes d'apparition et d'ascension. Les apôtres n'avaient rien à craindre des Romains, qui ne se mettraient pas en peine d'une légende ridicule à leurs yeux. La synagogue ne possédait que deux armes : le fouet, l'excommunication ; mais elle avait perdu le droit d'infliger la peine de mort.

HERDER écarta l'hypothèse d'une fourberie des disciples³. Ce n'étaient pas, remarque-t-il⁴, des têtes assez organisées pour élaborer un plan si

1) Dans des réflexions qui suivent l'édition des fragments, LESSING (*ibid.*, p. 280-283) distingue les témoins originaux, qu'il croit avoir été véridiques, des narrateurs littéraires, qu'il renonce à accorder. La même année (1777), J. H. RESS publie sous l'anonymat *die Auferstehungsgeschichte... vertheidiget*, où il nie les contradictions relevées par « l'inconnu ». Lessing réplique en les maintenant (*Duplik*). RESS riposte : *die Auferstehungsgeschichte... gegen eine Duplik* (Hannover, 1779), sans obtenir cette fois de réponse. De son côté, GÖTZE engageait une polémique avec Lessing, en 1778, à propos des Fragments en général.

2) *Lessing's Werke*, *ibid.*, p. 396 ss.

3) *Sämmtliche Werke*, édition Suphan, t. XIX, Berlin, 1880, p. 60-134 : *Von der Auferstehung als Glauben, Geschichte und Lehre* (édition princeps à Riga, 1794).

4) *Loc. cit.*, p. 98.

compliqué, ni, d'autre part, des cervelles assez folles pour entreprendre, sans conviction, de convertir leurs compatriotes au paradoxe d'un crucifié qui ressuscite Messie. Ils n'étaient point, non plus, de cœur assez hardi pour oser soutenir, envers et contre tous, sans y croire, la cause mauvaise d'un supplicié.

Ce n'est pas à dire que Herder prenne à la lettre les récits consacrés. Il repousse toute interprétation matérielle de l'ascension¹. La date traditionnelle de la résurrection lui paraît déjà devoir être rapprochée de certaines façons de parler populaires, soit parmi les juifs, soit aussi chez d'autres peuples : le chiffre trois en général, le troisième jour en particulier y jouent un rôle assez fréquent².

Il admet que Jésus, après son ensevelissement, s'est montré à plusieurs reprises à ses disciples, bien vivant. Rien, dans l'évangile de Matthieu ni dans celui de Jean, qu'il tient pour des témoins oculaires, ne lui semble prêter à croire qu'ils aient eu seulement l'apparition d'un fantôme³. Mais il ne suppose aucun miracle entre l'instant où Jésus passa pour mort et son retour à la vie. C'est assez dire qu'en repoussant l'idée d'une mort simulée, Herder postule néanmoins une explication toute naturelle de ce qu'il appelle le réveil de Jésus. Il l'entend, dit-il, « humainement »⁴. Revenu du tombeau, le Maître voyait le monde sous un nouveau jour. Ni lui, ni les disciples ne pouvaient plus rêver de domination temporelle. Il les envoya donc fonder le royaume des âmes et se retira, les bénissant⁵.

Nous sommes loin, avec cette interprétation vieillie, mais digne et sobre, des imaginations d'un Bahrdt⁶ ou d'un Venturini. Le premier des deux prétendait que Jésus s'était fait passer pour mort, sur la croix, en inclinant la tête prématurément. On le détacha donc du gibet. Alors, lui prodiguant leurs soins, des amis secrets, des Esséniens, le rapelèrent à une vie qu'il avait seulement feint de quitter⁷.

1) *Ibid.*, p. 133.

2) P. 90 s.

3) P. 83.

4) P. 108, 124, 127 s.

5) P. 83.

6) *Ausführung des Plans und Zwecks Jesu*, IX, X. Cf. Schweitzer, *von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906, p. 43 et pour Venturini, p. 46 s.

7) W. Sand, *La vraie mort de Jésus*, Paris, 1903, fait sauver par des Esséniens, Jésus, essénien lui-même, qui ne mourut que six mois après. Ce roman est d'un autre âge et ne relève pas de la critique.

C'est PAULUS¹ qui présenta avec le plus d'ampleur l'hypothèse du retour à la vie sans miracle. Jésus n'aurait pas fait le mort, mais il aurait passé pour tel. La crucifixion ne pouvait suffire à déterminer si promptement un dénouement fatal. Le coup de lance, mentionné par saint Jean, ne devait pas nécessairement faire une blessure mortelle². La transformation des disciples ne s'expliquerait pas s'ils n'avaient retrouvé leur Maître, et vivant³. Il avait pourtant bien changé. C'était l'effet des souffrances endurées, de celles qu'il endurait encore⁴. Voilà pourquoi les disciples d'Emmaüs purent cheminer avec lui sans le reconnaître, jusqu'à ce qu'ils aperçussent, au moment du repas, les cicatrices de ses mains⁵. Il avait d'ailleurs emprunté, en sortant du tombeau, les vêtements d'un jardinier. Il pouvait marcher, car ses pieds n'avaient été que liés, non point cloués à la croix. Paulus consacre à ce point spécial une très longue dissertation⁶. Il est juste de le reconnaître : rien ne garantit absolument que les pieds de Jésus aient été percés de clous. Mais l'incertitude qui subsiste par rapport à ce détail est loin d'avoir pour nous la même importance que pour Paulus, soucieux d'expliquer de façon naturelle les pas et démarches du ressuscité. Que Jésus fût entré dans une salle, portes closes, c'était, à ses yeux, un trait postérieur : ceux-là l'avaient imaginé qui, dans la personne du Maître revenu à la vie, voyaient le Messie glorifié⁷.

Jésus donna rendez-vous aux disciples sur une montagne. D'après Paulus, elle serait probablement à identifier avec le Carmel dont les flancs, tout percés de grottes, se prêtaient bien aux réunions et au séjour d'un certain nombre de personnes, dans un relatif incognito⁸. La crucifixion subie apparaissait à Jésus comme un signe, que Dieu ne le voulait plus dans le commerce des mortels, ni parmi les périls de l'apostolat. Comme Pythagoras et Zamolxis, comme Solon, comme Moïse, il

1) *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, III, Heidelberg, 1842.

2) P. 781-794.

3) P. 826 s.

4) P. 884.

5) P. 881 s.

6) P. 669-754. On la trouvera résumée p. 744-749. Cette opinion particulière de Paulus, acceptée par Rosenmüller, Kuineel, Fritzsche, fut également adoptée par Gfrörer, *Gesch. d. Urchristentums*, Stuttgart, 1838, t. III, p. 372 ss.

7) P. 828-835.

8) P. 897.

comprit qu'il devait se retirer pour mettre le sceau à son œuvre, pour laisser grandir dans le cœur des apôtres, d'une vie autonome, l'influence des souvenirs qu'ils garderaient de lui ¹.

A Semler, à Eberhard, à Kaiser qui voulaient voir dans les récits de la résurrection un mythe moral ou poétique, WEGSCHEIDER ² oppose l'interprétation de Paulus : seule, la vue du Christ revenu véritablement à la vie a pu donner aux disciples abattus cette conviction profonde de la résurrection, qui ne les a plus jamais quittés. Tout s'est passé providentiellement, mais sans miracle ³. Wegscheider se soucie moins que Paulus ⁴ de maintenir une harmonie forcée entre les écrits canoniques. Il abandonne comme mythiques les récits de Marc, de Luc, de Paul et le dernier chapitre de Jean. Le Jésus de tous ces morceaux n'est plus un être en chair et en os ; c'est une sorte de génie céleste. Les écrivains qui rapportent de telles légendes ne pouvaient pas être de ceux qui avaient revu le Christ ⁵.

A son tour, SCHLEIERMACHER s'efforce de consolider l'hypothèse d'un retour naturel de Jésus à une vie passible et mortelle ⁶. Il estime trouver dans Luc et dans Jean des guides plus soucieux de l'exactitude historique que ne l'étaient Matthieu, Marc ou Paul ⁷. Le corps de Jésus avait été placé dans un tombeau provisoire en attendant qu'il fût transféré dans celui de Joseph d'Arimathée, qui n'était pas près de Jérusalem. Les serviteurs de celui à qui appartenait le tombeau provisoire, s'étonnèrent de le voir fermé : ils ignoraient qu'on y eût déposé un mort. Ils écartèrent donc la pierre d'entrée et Jésus put sortir, sans le secours d'amis secrets ⁸.

C'est à tort, estime Schleiermacher, qu'on trouve fragmentaire la nouvelle vie du ressuscité. On ne nous a raconté que quelques apparitions isolées. En réalité, les disciples ont joui beaucoup plus souvent de la compagnie de leur maître ⁹. Voulant se dérober aux regards du monde, il ne pouvait rester dans la proximité de la capitale. Il se rendit

1) P. 884, 925.

2) *Institutiones dogmaticae* ⁴, Halae, 1824, p. 388-393.

3) P. 389.

4) Paulus, *op. cit.*, 824-826.

5) P. 390.

6) *Leben Jesu*, leçons faites à Berlin, en 1832 ; on se réfère ici à l'édition Rütenick, Berlin, 1864, p. 443 s., 500.

7) P. 457-467, 470.

8) P. 467 ss. Cf. Strauss, *Zeitschrift für die wissenschaft. Theol.*, 1863, p. 395.

9) P. 482.

donc en Galilée pour y poser les premiers fondements de la communauté chrétienne. Mais, comme les disciples devaient commencer de prêcher à Jérusalem, il y revint avec eux. Puis il se retira tout à fait ¹.

Les solutions de Reimarus et de Paulus peuvent nous sembler désespérées. Elles étaient du moins en harmonie avec la critique de leur temps. Ce qui est extraordinaire, c'est de voir K. VON HASE défendre encore en 1875 et en 1890 ² l'hypothèse de Schleiermacher, de Bunsen, de Gfrörer ³ sur la mort incomplète de Jésus ⁴. Sa vie aurait été seulement suspendue, sans qu'aucun organe essentiel fût atteint. Les tombes égyptiennes ne nous ont-elles pas livré des grains de blé qui reposaient là depuis des milliers d'années? Leur énergie vitale ne faisait que dormir. On les a semés : ils ont poussé. C'est von Hase qui pense éclairer par ce rapprochement la résurrection du Christ.

Son tombeau, observe-t-il, était creusé horizontalement dans le roc. Il était assez grand et frais pour qu'on n'y fût pas asphyxié. Le coup de lance, reçu par le crucifié, en lui ouvrant quelques veines, a pu favoriser le retour à la vie consciente. Or Jésus possédait une vertu curative. Il l'avait utilisée mainte fois pour guérir autrui. Il s'en servit alors pour se ranimer lui-même. Il eut besoin de cette force mystérieuse pour repousser la pierre qui bouchait l'entrée du sépulcre et pour se tenir sur ses pieds, que les clous avaient percés.

Von Hase connaît les hypothèses de Strauss et de Holsten, d'après lesquelles les apparitions seraient de pures visions sans réalité extérieure qui leur corresponde. Il considère comme possible la surexcitation contagieuse que cette explication suppose chez les disciples ⁵. Mais il ne saurait se décider à croire que la fortune de l'Église repose sur une illusion, il tient à l'historicité de la découverte du tombeau vide, et voilà quelle solution perfectionnée il nous propose : Jésus serait le médecin qui se guérit lui-même. Von Hase résume son hypothèse en ces propres termes ⁶, et ne sourcille point.

*
*
*

Parmi les essais de solution rationnelle, la théorie de la mort appa-

1) P. 489 s., 492, 495.

2) *Geschichte Jesu*², Leipzig, 1891. Von Hase, né en 1800, était mort en 1890.

3) *Gesch. d. Urchr.*, Stuttgart, 1838, t. V, p. 251-255.

4) Hase, p. 755 s.

5) P. 747. M. P. Callaud vient de rééditer, sans originalité, l'hypothèse de la mort apparente : *Le Problème de la Résurrection de Jésus*, Paris, 1909, in-12.

6) P. 757.

rente de Jésus présentait un progrès incontestable sur l'hypothèse d'une imposture des apôtres. Il restait possible, somme toute, que Jésus n'eût pas expiré sur la croix. Il faudrait supposer gratuitement un concours de circonstances bien extraordinaire pour qu'il n'eût pas achevé de mourir au tombeau. A supposer qu'il fût revenu parmi ses disciples, à demi-mort, serait-il croyable que ce supplicié réchappé, débris lamentable, eût produit sur eux l'impression d'un triomphateur miraculeux, d'un Messie glorifié? D'ailleurs, les renseignements décousus que nous fournissent saint Paul et les Évangiles se réfèrent à des scènes isolées, à des manifestations sporadiques : « ils donnent plutôt l'idée d'une série de visions que d'une histoire suivie¹ ».

STRAUSS en fait justement la remarque, et il ouvre ainsi à la recherche une voie nouvelle. Celse avait déjà envisagé, entre plusieurs autres, cette explication psychologique des apparitions du Christ². Mais c'est à partir de Strauss qu'elle est devenue classique. On l'a souvent reprise et perfectionnée. On n'est pas encore parvenu à l'éliminer. Voici sous quelle forme l'a proposée l'illustre critique allemand.

Jésus avait fait à ses disciples l'impression d'être le Christ. Sa mort décontenança leur foi. Mais bientôt leur conviction antérieure reprit sur eux ses droits. Une question restait à résoudre : le Messie pouvait-il mourir? L'Ancien Testament leur fournit la solution désirée. Ils crurent lire dans des prophéties que le Christ devait entrer par la souffrance dans la gloire. Ils se persuadèrent donc que Jésus n'avait fait que passer à travers la mort, pour devenir un Messie triomphant. « Combien n'est-il pas croyable, écrit Strauss, que, chez des individus et particulièrement chez des femmes, ces sentiments s'exaltèrent jusqu'à une véritable vision purement intérieure et subjective, tandis que pour d'autres et même pour des assemblées entières, un objet extérieur, quelque chose de sensible à la vue ou à l'ouïe, parfois même l'aspect d'une personne inconnue fit l'impression d'une manifestation ou apparition de Jésus?³ ».

RENAN⁴ garda les deux éléments essentiels de cette explication : des visions subjectives, des perceptions externes mal interprétées. C'est que « l'enthousiasme et l'amour ne connaissent pas les situations sans

1) Strauss, *Vie de Jésus*, trad. Littré, 2^e éd., II, 2, Paris, 1853, p. 673.

2) Origène, *Contra Celsum*, II, 45.

3) P. 679 s.

4) *Les Apôtres*, Paris, 1866, p. 1-56.

issue... Les héros ne meurent pas »¹. Madeleine aurait eu, près du tombeau, l'illusion première : « son témoignage décida de la foi de l'avenir »². Les apparitions se seraient multipliées en très grand nombre, à Jérusalem d'abord, puis en Galilée. Il est superflu de rappeler avec quelle psychologie délicate, quelle magie de style est présentée cette reconstruction de la seconde vie de Jésus. Qui ne l'a lue? Qui, pour ainsi dire, ne la sait par cœur? Son intérêt critique réside dans le principe de solution adopté, beaucoup plus que dans son application au détail. Le tri des données évangéliques y demeure, en effet, passablement arbitraire.

Renan admet l'historicité de la découverte du tombeau vide. D'après lui, le cadavre a été enlevé, soit par les Juifs, soucieux de le soustraire à la vénération des disciples, comme l'a également pensé Albert Réville³, soit par le propriétaire du jardin où était le tombeau, comme certains l'imaginaient déjà du temps de Tertullien⁴, soit par quelqu'un des disciples ou plutôt, peut-être, par une femme⁵. Les récits de Jean et de Luc sont souvent pris à la lettre. Renan en tire littérairement un si bon parti que l'artiste n'a pas à s'en plaindre, mais le critique peut regretter que le départ ne soit point établi, d'une façon plus rigoureuse, entre les renseignements primitifs et les versions postérieures.

HOLSTEN est, après Strauss, celui qui a attaché le plus glorieusement son nom à l'hypothèse des visions subjectives. Mais Strauss, et Renan aussi, admettaient également la possibilité qu'on eût pris pour Jésus, çà ou là, quelqu'un qui n'était pas lui. Holsten s'en tient aux hallucinations exclusivement. C'est, dans son système, un point faible.

Dès 1861, il s'était appliqué à donner, de la vision de Paul sur le chemin de Damas, une interprétation psychologique très fouillée qui reste un modèle du genre⁶. C'était d'autant plus méritoire qu'en dépit des explications déjà esquissées par Strauss, Baur, qui ne mérite assurément pas la réputation d'un esprit faible, avait persévéramment repoussé toutes les analyses dialectiques ou psychologiques de la conversion de Paul⁷. Il se rallia, finalement, même sur ce point, à

1) P. 2, 3.

2) P. 7.

3) *Jésus de Nazareth*, II, Paris, 1897, p. 460-463.

4) *De Spectaculis*, XXX, sub fine.

5) *Les Apôtres*, p. 40-43.

6) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1861, III, 223 ss.

7) *Das Christentum und die Christliche Kirche*, I^{er}, 45.

l'hypothèse des visions. Mais on ne le sut qu'après sa mort¹. Quand elle parut, la thèse de Holsten ne manquait donc pas de hardiesse. Elle fit sensation. H. Lang admit ses conclusions². Beyschlag³ s'efforça de les réfuter en maintenant le caractère strictement objectif et miraculeux de l'apparition octroyée à Paul sur le chemin de Damas. Hilgenfeld intervint dans le débat⁴ : il faisait certaines réserves sur les exagérations commises de part et d'autre, mais se prononçait en faveur de Holsten.

Ludwig Paul entreprit, à la même époque, de justifier l'interprétation matérielle, objective, traditionnelle et commune des apparitions⁵. Il s'attira une controverse avec Strauss⁶, puis avec Hilgenfeld⁷, contre lesquels il n'était pas de taille à lutter⁸. Je n'aurais même pas mentionné son nom, s'il n'avait jeté à Holsten un défi qui fut fécond. Ce n'était pas la vision de saint Paul, écrivait-il⁹, c'étaient celles de Pierre et des premiers témoins de la résurrection qu'il fallait tenter d'expliquer psychologiquement : Holsten n'y parviendrait pas. Holsten essaya¹⁰. S'il n'écarta peut-être pas de façon définitive toute solution différente, il établit du moins la vraisemblance de celle qu'il proposait. Une nouvelle réplique de Beyschlag¹¹ ne put rien changer à ce résultat.

* *

Dans l'hypothèse des visions purement subjectives, les apparitions du ressuscité n'auraient eu aucune réalité extérieure. Certains philosophes comme C. H. Weisse et Lotze, théologiens comme Alex. Schweizer, exégètes comme Theodor Keim et Ewald, préférèrent à cette explication radicale une solution assez bâtarde, qui s'autorise d'ailleurs, non sans

1) Cf. Schlottmann, *die Osterbotschaft und die Visionshypothese*, Halle, 1886, p. 13.

2) *Religiöse Charaktere*, I, Winderthür, 1862, p. 1-97, 2^e éd. Zürich, 1872, p. 1-97, surtout 13-18.

3) *Studien und Kritiken*, Gotha, 1864, p. 197-264.

4) *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1864, p. 155-192.

5) *Z. f. w. Th.*, 1863, p. 182-209, 297-311.

6) *Ibid.*, 1863, p. 386-400.

7) *Ibid.*, 1864, p. 95-98.

8) *Ibid.*, 1864, p. 82-95, 396-408.

9) *Loc. cit.*, 1863, p. 307.

10) *Zum Evangelium des Paulus und des Petrus*, Rostock, 1868, p. 115-237.

11) *Stud. u. Krit.*, 1870, p. 7-50, 189-263.

raison, du grand nom de Spinoza. C'est ce qu'on appelle l'hypothèse des visions objectives.

En croyant voir devant eux Jésus ressuscité, les disciples sont le jouet d'une illusion. Jusque-là nous restons d'accord avec les tenants des visions purement subjectives. Mais voici le point original de la théorie nouvelle. Les illusions sont, néanmoins, des révélations divines. Sous les espèces, assurément imparfaites, d'apparitions inexistantes, Dieu inculque en l'esprit des disciples une vérité supérieure : l'immortalité du Christ.

Pour SPINOZA, comme les visions d'Abraham, les apparitions de Jésus ressuscité à ses disciples ne doivent pas être prises à la lettre. Ce sont des leçons figurées, par lesquelles la divinité proportionne sa révélation à la portée de ceux qu'elle se propose d'instruire. Elles signifient la résurrection tout allégorique du Christ, c'est-à-dire la survivance de son influence féconde¹. D'après Weisse les visions dites objectives ont Dieu pour cause immédiate. Ewald admettait dans leur production une certaine coopération du Christ. Schweizer et Lotze se les représentent comme des révélations internes faites par Jésus aux siens. La seule erreur des disciples est de croire à une présence extérieure et corporelle du Maître². KEIM³ y voit également l'action du Messie glorifié. Il les appelle d'un nom expressif : des télégrammes du ciel⁴. A l'en croire, si les apparitions du ressuscité avaient été des visions purement subjectives, sans cause surnaturelle, elles se seraient multipliées beaucoup plus que la tradition ne le dit. L'exaltation qui les aurait créées, les eût rendues plus fréquentes et plus persistantes, plus chargées de détails, plus riches de paroles attribuées à Jésus. Cette remarque ne justifie pas les conclusions mystiques de Keim. Elle méritera du moins d'être prise en considération.

1) *Opera omnia*, édition Ginsberg, Heidelberg, 1882, t. II, Epistolæ ad Oldenburgium, p. 57 et surtout p. 60 : « Christi passionem... tecum literaliter accipio, eius autem resurrectionem allegorice. Fateor quidem hanc etiam ab evangelistis iis narrari circumstantiis ut negare non possimus ipsos evangelistas credidisse Christi corpus resurrexisse et ad caelum ascendisse ut ad Dei dextram sederet ; et quod ab infidelibus etiam potuisset videri, si una in iis locis adfuissent, in quibus ipse Christus discipulis apparuit ; in quo tamen, salva evangelii doctrina, potuerunt decipi, ut aliis etiam prophetis contigit ». D'après les mots *quod ab infidelibus*, etc., il paraît être question d'apparitions extérieures aux sujets qui les observent.

2) *Apud Schlottmann, op. cit.*, p. 16.

3) *Gesch. Jesu von Nazara*, t. III, Zürich, 1872, p. 601-606.

4) P. 605.

L'hypothèse des visions objectives est encore représentée. C'est vers elle que déclare incliner, d'accord avec Rashdall, le professeur Kirsopp LAKE, de l'université de Leyde, à la fin d'un intéressant ouvrage sur la résurrection¹. S. Cramer le couvre d'éloges²; Sanday le déclare très ingénieux³.

En France, Aug. SABATIER occupait une position, distincte assurément, mais, à de certains égards, voisine de celle-là. Pour lui, les légendes relatives à l'enfance de Jésus constituaient une épopée : c'est une épopée qu'il faudrait voir aussi dans les narrations divergentes de la résurrection. Ce seraient de populaires symboles du triomphe de Jésus sur la mort⁴. Il n'y a pas, explique-t-il, à supposer là de miracle, si l'on entend ce terme au sens de dérogation aux lois de la nature. Mais, d'autre part, l'hypothèse de visions purement subjectives est insuffisante pour expliquer la conversion de Paul et le christianisme historique tout entier⁵.

La position du regretté M. Edmond STAPFER n'est pas beaucoup plus facile à préciser que celle de Sabatier. « Le prodigieux enfantement qui suivit la résurrection, écrivait M. Stapfer, ne s'explique que par des apparitions réelles du crucifié, donc par une résurrection réelle⁶ », mais, en même temps, il ignorait ce qu'était devenu le corps de Jésus⁷ et ne voulait pas entendre parler de la réanimation d'un cadavre, ni d'aucun miracle proprement dit⁸. Il se refusait à décider si les apparitions furent intérieures ou extérieures aux sujets qui les percevaient⁹.

Quant aux explications apologétiques, aux défenses nettes et décidées des vues traditionnelles, on les trouvera représentées, avec plus d'intransigeance dans les écrits polémiques de Ludwig PAUL¹⁰, avec plus

1) *The historical evidence for the resurrection of J. C.*, Londres, 1907, p. 268-275. Cf., *ibid.*, p. 269, la citation d'un passage par ailleurs inédit de Rashdall.

2) *Teyler's Theologisch Tijdschrift*, Haarlem, 1908, IV, p. 610-619.

3) Dans son adresse de président de section (*Actes du Congrès d'Hist. des Religions*, Oxford, 1908, t. II).

4) *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1880, p. 401.

5) P. 400.

6) *La mort et la résurrection de Jesus*, Paris, 1898, p. 278 s.

7) P. 283.

8) P. 278 s.

9) P. 317 s. Dans la vision de Paul près Damas, il admettait, cependant, un éblouissement extérieur, accompagné d'une voix et d'une révélation intime (p. 261).

10) Cf. *supra*.

de science dans les articles sur la vie de Jésus de BEYSCHLAG¹, surtout dans la vie de Jésus de B. WEISS² et ses commentaires des évangiles. Dans les *Studien und Kritiken*, en 1887, G. STEUDE³ a fait la revue des divers systèmes employés par les apologistes allemands de la résurrection durant le demi siècle précédent. Il apporte sa contribution à la même œuvre de défense dogmatique. Sa méthode consiste beaucoup moins à établir le bien fondé de sa position personnelle qu'à découvrir les défauts des théories qu'il combat. Il convient de signaler encore les plaquettes de Schlottmann⁴, de Loofs⁵, de Burkhardt⁶ et les études de RIGGENBACH⁷.

Aux lecteurs de langue anglaise, on peut indiquer comme exposés commodes des vues les plus conservatrices, ce que William SANDAY a écrit sur la résurrection dans son important article : Jésus⁸, ou encore, avec les études de James Orr dans l'*Expositor*⁹, le petit volume de vulgarisation publié par Barclay Swete¹⁰. Les ouvrages plus anciens de F. Westcott¹¹ et de W. Milligan¹², l'étude relativement récente de H. Latham¹³, les pages rapides de Wilkinson¹⁴, sont conçus dans le même esprit¹⁵.

En français, on peut consulter, de ce point de vue, la Vie de Jésus de M. Fouard¹⁶, les livres consciencieux de M. JACQUIER¹⁷, la courte

1) *Supra et Leben Jesu*, Halle, 1885, I, p. 406-450; *Stud. u. Kr.*, 1899, p. 507-539.

2) Berlin, 1882, p. 595-636 (4^e éd. en 1902).

3) P. 203-295. Cf. du même : *Die Auferstehung J. C.*, Leipzig, 1888.

4) *Op. cit.*

5) *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, Leipzig, 1898.

6) *Die Auferstehung des Herrn u. seine Erscheinungen*, Göttingen, 1899.

7) *Die Quellen der Auferstehungsgesch.*, 1898; *Die Auf. Jesu*, Gross Lichterfeld, 1905.

8) *A Dictionary of the Bible*, Edinburgh, II, 1899, p. 633-643.

9) Janvier à novembre 1908, ou, en volume, *The resurrection of Jesus*, Londres, 1909.

10) *The appearances of our Lord after the Passion*, Londres, 1908.

11) *The Gospel of the Resurrection*, Londres, 1879.

12) *The resurrection of our Lord*, Londres, 1881; *The ascension of our Lord*.

13) *The Risen Master*, Londres, 1904.

14) *American Journal of theology*, Chicago, 1906, p. 628-647.

15) Il serait peu utile de consulter l'article édifiant de J. D. White, *Expositor*, 1899, II, 66-74, ou le livre sans critique de J. Marchant : *Theories on the Res. of J. C.*, Londres, 1899.

16) 3^e éd., Paris, 1884.

17) *Hist. des livres du N. Testament*, 4 tomes, Paris, 1903-1908.

brochure de M. Ladeuze¹. En dépit de son titre un peu ambitieux, l'étude italienne de Cellini² n'est pas tout à fait au courant des hypothèses qu'elle veut réfuter. La dernière publication d'apologétique orthodoxe sur le sujet est due à la plume de M. Mangenot³.

*
* *

Depuis qu'ont été constituées les principales théories relatives à la résurrection de Jésus, on n'a pas piétiné sur place. Les progrès de la question ont été conditionnés par les progrès de la critique historique et littéraire des évangiles. Ainsi les chercheurs indépendants se sont mis de plus en plus généralement d'accord au sujet du 4^e évangile, sur lequel s'étaient appuyés jusqu'alors, avec une préférence injustifiée, non seulement des champions de la tradition, tels que Beyschlag et B. Weiss, mais même des travailleurs absolument libres d'esprit, comme Renan. Tout en reconnaissant l'évangile de Marc pour le plus ancien des canoniques, l'exégèse contemporaine apprenait à discuter d'une façon sévère, et l'origine de ses informations, et sa fidélité plus ou moins stricte à les reproduire. Elle étudiait de plus près les sources et les procédés de travail de Luc et de Matthieu. Tout cela devait exercer une influence directe sur l'étude du problème de la résurrection.

Depuis une quinzaine d'années, l'on a fort discuté sur l'historicité de la découverte du tombeau vide. Strauss jadis l'avait contestée, mais Holsten, Renan, A. Réville l'admettaient, sans conclure d'ailleurs à la résurrection. En 1893, BRANDT⁴ a repris la négation de Strauss. M. H. HOLTZMANN⁵ demeure d'un avis opposé. M. LOISY s'est efforcé tout récemment d'établir le caractère artificiel du récit de Marc, non seulement en ce qui touche à la découverte du tombeau vide, mais encore en ce qui concerne l'ensevelissement de Jésus⁶. A la suite d'une

1) *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, Bruxelles, 1908.

2) *Gli ultimi capi del Tetramorfo e la critica razionalistica cioè l'Armonia dei quattro Evangelii nei Racconti della Risurrezione, dell' Apparizioni e dell' Ascensione di N. S. J. C.*, Rome, 1906.

3) *Rev. Prat. d'Apologétique*, Paris, 1^{er} et 15 nov. 1908. Jusqu'alors inachevé.

4) *Die Evangelische Gesch.*, Leipzig, 1893.

5) *Theol. Rundschau*, 1906, p. 79-85, 119-132.

6) *Synoptiques*, Ceffonds, 1908, II, p. 696-737. Cf. aussi Schmiedel, *Prot. Monatsh.*, 1908, I, p. 12-28.

découverte du savant anglais CONYBEARE¹, et des déclarations qu'en a tirées l'érudit allemand P. ROHRBACH², une autre controverse s'est engagée autour du récit de la résurrection contenu dans la finale actuelle du second évangile. Il s'agit de savoir à quel auteur, à quel milieu, à quelles préoccupations cette finale doit son origine. Il s'agit aussi de décider si elle remplace une conclusion plus vieille, qui aurait disparu, ou si l'évangile de Marc finissait primitivement sans raconter aucune apparition du ressuscité. Une troisième question fort délicate est celle-ci : dans quelle mesure les documents qui placent des apparitions à Jérusalem s'appuient-ils sur une tradition plus ancienne, soit quant au cadre et aux circonstances, soit quant au fond même du récit ? Ces problèmes sont toujours actuels. Ils n'ont pas été résolus de façon définitive. Leur discussion serait matière à tout un livre³. Elle déborderait le cadre de cet article, qui peut être considéré comme une manière de préface historique, mais nullement comme une contribution à l'étude interne du problème de la résurrection de Jésus. Tout ce qu'on peut dire ici, c'est que la critique paraît orientée à se fier de moins en moins à l'historicité des récits de Marc, disposition peu favorable à la légende tardive du tombeau vide ; c'est encore que la finale actuelle du second évangile est assez généralement considérée comme supplantant une finale primitive, qui mentionnait une ou plusieurs apparitions en Galilée ; c'est enfin qu'on ne tient pas communément les apparitions situées à Jérusalem pour les plus anciennes de toutes, ni pour celles dont les récits seraient, dans leur forme actuelle, le plus conformes à l'histoire.

Comme récents travaux d'ensemble sur la résurrection de Jésus se laissent recommander tout spécialement, pour la richesse de leurs informations et la sûreté de leur méthode : en anglais, le magistral article de P. W. SCHMIEDEL dans l'*Encyclopaedia Biblica*⁴ ; en allemand, le travail très fouillé d'Arnold MEYER⁵ ; en français, les cent dernières pages des *Évangiles synoptiques* de M. Loisy⁶ ; elles seraient à compléter, pour les récits de Jean, par l'ouvrage du même auteur sur « le

1) *Expositor*, 1893, p. 241-254.

2) *Der Schluss des Marcusevangeliums*, Berlin, 1894 ; *Die Berichte über die Auf. J. C.*, Berlin, 1898.

3) Ce livre est, d'ailleurs, en préparation.

4) IV, Londres, 1903, au mot : *Resurrection*.

5) *Die Auferstehung Christi*, Tübingen, 1905.

6) Ceffonds, 1908, t. II.

4^e Évangile »¹. Nous ne possédons pas, en notre langue, de monographie sur la résurrection de Jésus, qui soit comparable, pour l'ampleur et la valeur critique, aux travaux de Schmiedel ou de Meyer².

Si les résultats obtenus jusqu'à présent, bien que fort appréciables, sont néanmoins demeurés, sur tant de points, imparfaits ou discutés, cela, mise à part l'extrême difficulté du sujet, semble tenir surtout à deux causes. Il n'y a pas assez longtemps que l'on s'est résolu à sérier les questions. Non seulement les préoccupations théologiques devaient demeurer étrangères aux études d'ordre historique, mais dans ces recherches elles-mêmes, le classement rigoureux des documents devait précéder tout essai de reconstitution des faits.

En second lieu, les solutions proposées, de quelque côté que ce fût, ont eu, assez généralement, un caractère systématique. Non seulement l'on a trop souvent soumis à un même traitement des traditions primitives et des versions secondaires, mais, pour les éléments même les plus anciens des récits, ou les faits les mieux attestés, les explications ne se sont pas assez assouplies, nuancées et diversifiées, selon la complexité des cas. Il n'est point question d'être éclectique, en faisant siens plusieurs systèmes, à la fois ou à tour de rôle. Il s'agit de n'avoir aucun système, et d'adapter, autant que possible, au lieu de formules abstraites ou de catégories générales, des solutions concrètes, variées, individuelles à des problèmes essentiellement concrets, variés et individuels. Un même mot, unique et magique, ne saurait livrer le secret de toutes les apparitions.

FIRMIN NICOLARDOT.

1) Paris, 1903.

2) La brochure rapide de P. Le Breton, Paris, 1908 : *La résurrection du Christ*, n'a aucune prétention scientifique.

NOTE

SUR L'AGRICULTURE DANS L'AVESTA

Le troisième Fargard du Vendidad énumère les cinq endroits de cette terre, qui sont les meilleurs, les plus agréables.

C'est 1° là où prie un fidèle ; 2° là où un fidèle élève une maison pourvue d'un prêtre, de bétail, d'une femme, de fils, d'un bon troupeau ; 3° où l'on sème le plus de blé, d'herbe et d'arbres fruitiers ; où l'on amène de l'eau dans une terre sans eau (et où l'on retire l'eau d'une terre où il y en a trop) ; 4° là où se multiplie le bétail petit et gros ; et enfin 5° là où petit et gros bétail urine le plus. M. Darmesteter traduit « où petit bétail et gros bétail font le plus d'engrais ». Mais le texte porte *maézanti*.

Quand on pense à l'importance qu'a l'urine du bœuf et l'urine du mouton comme moyen de purification dans l'Avesta, on peut être porté à croire qu'il s'agit ici de la valeur purificatrice de ce répugnant « produit de la vache », comme il est dit euphémiquement dans le dixième des seize anciens distiques où sont exprimés brièvement le credo et les observances des Parsis : « Nous pratiquons des ablutions avec *gaomatra*, un des produits de la vache » (Dosabhai Franji Karaka, *History of the Parsis*, I, 32).

Dans le huitième Fargard du Vendidad, il est dit expressément qu'il n'est pas question seulement de la vache : « Quelle est l'urine, ô saint Ahura Mazda, dont les porteurs de morts peuvent se laver la chevelure et le corps ?... » Ahura Mazda répondit : « C'est de l'urine de petit bétail ou de l'urine de gros bétail... » (Vendidad 8, 12 et suiv.).

Mais le contexte dans le troisième Fargard rend cette explication invraisemblable ou même impossible. Il ne s'agit pas d'un moyen de purification, car il est évidemment parlé d'une espèce d' « engrais ».

Un agriculteur, qui apprécierait probablement mieux que nous ce passage de l'Avesta, demanderait sans doute pourquoi l'énumération des choses précieuses et utiles sur cette terre ne nomme, en fait d'engrais, que l'urine.

Ce passage du troisième Fargard du Vendidad a pris pour moi une

signification plus précise depuis que j'ai vu, il y a quelques années, certains endroits de la Suisse, qui n'ont pas d'agriculture proprement dite puisqu'on n'y cultive pas les céréales, mais dont les *pâturages* sont soignés avec tout le zèle que recommande l'Avesta comme un des premiers devoirs de la religion. Là, en effet, l'urine du bétail a une importance capitale. On la conserve soigneusement et on l'utilise pour engraisser les pâturages, tandis que le fumier n'a la même valeur que pour une terre travaillée avec la charrue. Dans la Laponie, certains territoires offrent des conditions tout à fait analogues.

Ne serait-il pas possible d'expliquer d'après cela un mot énigmatique de la Gâthâ *Tat thwâ parâsâ*? Je veux dire la dernière ligne de la strophe Yasna 44, 20.

Il est question du mauvais régiment des Daêvas. Les prêtres, les chefs guerriers et les sectateurs de la religion, opposée à celle de Zarathuštra, maltraitent la vache. Ils l'exposent à la fureur : *gām . . aešāmâi dâtâ*. Vient ensuite le vers final :

nôit hîm mîzæn ašâ vâstrəm frâdainhé.

La difficulté est dans le mot *mîzæn*. Voici quelques-unes des traductions que l'on peut proposer pour ce passage. On verra qu'elles diffèrent considérablement entre elles.

M. Spiegel et M. Darmesteter ont suivi la traduction pehlvie, qui rend *mîzæn* par *mîzd* « récompense », M. Spiegel traduit : « On ne doit pas leur donner du fourrage, par Aša, comme récompense » (« Nicht ist durch Futter als Belohnung ihnen zu geben »). M. Darmesteter considère *mîzæn* comme « une locution adverbiale, désignant, avec la négation *nôit*, « même pas pour récompense », « pour rien au monde ».

M. Justi, dans son dictionnaire, laissait l'étymologie prévaloir sur la tradition pehlvie. Il considérait *mîzæn* comme un participe présent du verbe *maéz* : uriner. Et il traduisait la phrase comme une prière à Aša : « Ne leur sois pas (urinant, c'est-à-dire :) pleuvant, ô Aša, pour faire prospérer le pâturage » (nicht (sei) ihnen beträufelnd (Wasser, Regen spendend) Aša, zur Förderung der Weide »).

M. Mills¹ comprend aussi *mîzæn* de l'irrigation de la terre : « ils ne l'arrosent pas [c'est-à-dire : la vache, ou bien : les prés] et ainsi ils ne font pas prospérer le pâturage » (« Bringingo'er pasture-lands no streams for Kine. » M. Mills semble donc songer à la pluie, tandis que M. Justi,

1. *A study of the five zoroastrian Gâthâs*, 1894, p. 246.

dans une traduction plus récente, dans les *Preussische Jahrbücher* (LXXXVIII, 1897, p. 247), pense à l'irrigation artificielle : « Nicht beträufelten sie (die Kuh) mit Reinheit, das Feld zur Fruchtbarkeit (sie vernachlässigten den Landbau, der für uns eine heilige Pflicht ist, indem sie die Weiden der Thiere nicht bewässern) ».

M. Geldner¹ serre la phrase et le sens de plus près. Il rappelle la croyance populaire, qui considère la pluie comme une espèce d'urine des êtres célestes. Il revient donc à la première idée de M. Justi. Mais il construit la phrase tout autrement.

Il réunit *mīzən* avec les Daévas du premier vers de la strophe et il traduit : « Ils ne l'urinent pas (c'est-à-dire la pluie), pour faire prospérer les prés avec Aša » (« nicht harnen sie ihn (den Regen), um mit Aša das Weideland zum Gedeihen zu bringen »).

M. Bartholomae, dans son dictionnaire, suppose un second verbe *maéz* « soigner », qui ne se trouverait que dans ce seul endroit de la littérature avestique. Pour chercher le sujet de *mīzən* il ne va pas si loin que M. Geldner. Il pense aux *karapan*, aux *usij*, aux *kavi*, c'est-à-dire, aux mauvais prêtres et aux mauvais chefs, sectateurs des Daévas, dont il est question dans les deux lignes précédentes. Il traduit : « Ils ne le soignent pas (c'est-à-dire le bétail), pour faire prospérer l'agriculture par Aša » (« nicht hegen sie es, um durch Aša die Landwirtschaft zu fördern »).

Est-il nécessaire d'abandonner la signification bien connue de *maéz*, et de chercher un autre mot *maéz* ?

Et, si on se tient à cette signification, est-il nécessaire de songer aux êtres célestes qui ne donnent pas la pluie ?

On sait que cette idée de la pluie représentée comme l'urine des êtres célestes est des plus répandues. Si, dans les *Nuées*, Aristophane a inventé le crible dont se sert Zeus pour distribuer l'eau divine, il n'a certainement pas inventé l'origine grotesque de cette pluie. Mais il me semble qu'on n'a pas besoin de recourir en Ys. XLIV à cette conception de la pluie, urine céleste, conception qui se retrouve dans le Yašt V, 120 : les quatre chevaux qui font la pluie, la neige, la grêle, le grésil. M. Geldner traduit le *mīšti* du Yašt V, 120 et le *mīšti* du Yt VII, 4 : « durch das Harnen », mais cette traduction n'a aucun appui dans la tradition indigène et l'étymologie semble bien douteuse².

1) *Sitzungsberichte der Berliner-Akademie*, XXXVIII, 1904, p. 1086.

2) Voir Meillet, *Revue critique*, 1904, II, 232, et Bartholomae, *Zum altiranischen Wörterbuch*, p. 207.

En tout cas, cette idée ne paraît pas rentrer bien naturellement dans la théologie gâthique. Il s'agit tout simplement du bétail et des pâturages. La strophe tout entière en parle. Le bétail n'engraisse pas les prairies par l'urine. Voilà la conséquence logique et fatale du violent traitement de la vache, dont l'auteur est scandalisé d'après les lignes qui précèdent notre phrase finale.

Nôit hîm mîzən = « Ils (le bétail) n'urinent pas ». *Hîm* impliquerait *maésma*, pour l'accusatif cpr. *fraeštəm maézənti* Vend. 3, 6, *maésma maézayanta* Vend. 8, 13. Ou bien *mîzən* aurait un sens causatif : ils, c'est-à-dire, les *karapan*, les *usij* etc., ne le (le bétail, *gəm*) laissent pas uriner pour engraisser les prairies selon la Piété (la Loi, *Aša*).

Cette ligne de la Gâtha *Tatthwā pārəśā* a son meilleur commentaire dans le troisième Fargard du Vendidâd (3, 6) : le cinquième lieu, le plus agréable sur la terre, est là, où gros bétail et petit bétail urinent le plus.

On sait que la réforme, ou bien la révolution religieuse attribuée à Zarathuštra, et dont les Gâthas nous sont le plus ancien témoignage, a été en même temps un nouveau programme social et économique. Le premier devoir du fidèle est de bien traiter la vache et de soigner les pâturages. Zarathuštra s'oppose aux sacrifices sanglants du culte des Daêvas et aux violences, aux habitudes rapaces des petits chefs nomades. Mais cela ne veut nullement dire que la réforme zoroastrienne ait impliqué le passage d'une vie nomade à une vie d'agriculteur, de paysan. Les Gâthas recommandent évidemment une vie plus sédentaire, avec des domiciles fixes, au lieu de la vie errante, « bédouine » ; mais elles ne parlent jamais de l'agriculture proprement dite. Si on a cultivé du blé, cela n'a eu aucune importance et s'est fait dans des proportions minimes. C'est le *vastra* ou bien les *vastra*, les pâturages, les prés avec de l'herbe naturelle, non semée, qu'il faut soigner, Yasna 32, 10 ; 33, 4 ; 44, 20 ; 47, 3 ; 51, 14, pour le bien des troupeaux. Zarathuštra fut le premier *vāstryō-šujās* aussi bien que le premier prêtre et le premier guerrier selon le Farvardin yašt XIII, 89. « Le troupeau est fait pour le bien de l'homme, et l'abri et le pâturage sont pour le bien du troupeau ». (Dinkard IX, 40, 7 ; voir Darmesteter dans les *Annales du Musée Guimet*, XXI, 312). Les sectateurs des Daêvas ne veulent pas accepter un tel régime, plus laborieux et moins aventureux, Yasna, 51, 14.

Il faudrait donc chercher la patrie de la réforme religieuse et sociale de Zarathuštra, non pas dans les vallées fertiles de la Médie qui ont

probablement connu la charrue plusieurs siècles avant les événements dont les Gâthas sont un écho, mais dans un pays qui se prêtait au nourrissage du bétail et qui demandait le soin constant de pâturages naturels, surtout contre l'ennemi le plus redoutable : la sécheresse. Cela ne nous fixe guère davantage quant au pays de l'œuvre de Zarathuštra, car les conditions indiquées dans les Gâthas s'appliquent à l'Aderbeidjan au Nord-ouest aussi bien qu'à l'Est de l'Iran, où le Mihr Yašt place le pays aryen, avec ses pâturages (v. 13-14).

Dans l'Avesta postérieur, il en est tout autrement. A côté des prés naturels, on connaît depuis longtemps l'agriculture proprement dite. Le troisième lieu véritablement agréable de la terre n'est-il pas l'endroit où l'homme fait pousser le plus de blé, d'herbe et d'arbres fruitiers (Vend. 3, 4)? Dans le même Fargard, Vend. 3, 32, nous lisons : « Quand le blé est préparé, les Daévas sautent, quand le moulin est préparé, ils perdent le courage ; quand la farine est préparée, ils hurlent ; quand la pâte est préparée, ils s'enfuient ».

Mais l'importance attribuée à l'urine comme engrais rappelle les conditions spéciales à une culture moins développée et la patrie plus restreinte de la réforme zoroastrienne.

Un autre témoignage d'un état économique pareil à celui qui vient d'être esquissé, se trouve dans ces mêmes versets du troisième Fargard que j'ai cités au commencement de cette notice. Dans Vendidâd 3, 4, il est parlé de l'endroit où l'on amène de l'eau dans une terre sans eau. Ce qui suit : « et là où l'on retire l'eau d'une terre où il y en a trop » est une addition postérieure. En effet, le fossoyage opéré dans le but de drainer une terre marécageuse est plus récent que le fossoyage en vue de l'irrigation des champs. Il y a encore, par exemple dans la Laponie en Suède, certains endroits où l'on déploie beaucoup d'efforts pour diriger l'eau dans les pâturages, mais où l'on n'a absolument aucune idée du drainage de la terre. Notre Fargard doit son origine à un tel état de choses. Mais l'addition révèle un stade économique plus développé ou bien un horizon plus vaste.

NATHAN SÖDERBLÖM.

NOTES SUR LE GRAND VÉHICULE

L'article que M. S. Lévi a consacré dans la Revue (t. LVIII, p. 248, sept. 1908) à ma traduction du Bodhicaryâvatâra soulève quelques problèmes d'un intérêt général pour l'histoire du Bouddhisme, et les résout d'une manière, à mon avis, inexacte. C'est une raison suffisante pour que j'y réponde. En outre, mon travail sort en assez mauvais état des mains de M. S. Lévi : un pressant intérêt m'invite à sauvegarder la part d'autorité que je peux avoir acquise en ces matières, et qu'il ne m'appartient pas de mesurer, auprès des lecteurs auxquels le nom de mon critique ferait croire que toutes ses observations, dont quelques-unes graves, sont justifiées.

..

Il s'agit des relations entre les partisans des deux Véhicules. Pour plus de commodité, je reproduis le texte de M. S. Lévi :

Deux vers plus loin, le lecteur se heurte à une proposition qui invite à réfléchir, V, 89 :

« [Le Bodhisattva] n'enseigne pas la loi profonde et sublime à des créatures médiocres ; il n'enseigne pas à des femmes si un homme n'est pas présent ; il pratique le même respect pour la loi du Petit et celle du Grand [Véhicule] ».

On s'attend mal à voir un mahâyâniste aussi fervent que Çântideva prêcher le même respect pour les deux Véhicules ; un peu plus loin, au témoignage même de M. de L. qui analyse son texte (p. 118, n. 5), Çântideva enseigne « l'insuffisance du Petit Véhicule ». On s'attend encore moins à voir une prescription aussi grave glissée à la suite de menues prescriptions touchant la vie pratique^[1]. Le sanscrit porte :

hinotkr̥ṣṭeṣu dharmeṣu samam gauravam âcaret.

1) Les menues prescriptions touchant la vie pratique commencent à V, 91. On a, 88-90, des préceptes relatifs à l'enseignement, les uns d'un caractère général, les autres visant la prédication du Grand Véhicule : 88, règles de bienséance (exiger une attitude respectueuse de l'auditeur, comparer Mahâvyutpatti, 263, 68) ; 90, défense de faire entrer dans le Petit Véhicule quelqu'un qui est digne du Grand, défense de favoriser le Grand aux dépens du Petit en promettant la rémission des péchés par des moyens aisés, en prêchant le mépris du vieux¹ disciplinaire.

« La loi du Petit et celle du Grand [Véhicule] » font au total deux lois ; pour exprimer la dualité, le sanscrit dispose d'un nombre spécial dont l'emploi est obligatoire. A suivre l'interprétation de M. de L., le pluriel serait pour le moins incorrect ; il faudrait *dharmayoḥ*. Mais les expressions *hīnā dharmāḥ*, *utkr̥ṣṭā dharmāḥ* sont bien connues ; elles désignent les facteurs, misérables ou éminents, de la situation personnelle^[1]. Un des mss. (Minayeff, L¹) donne en marge le mot *sattveṣu* comme la glose de *dharmeṣu*^[2]. C'est bien ainsi que l'entend aussi le traducteur chinois : « Il ne distingue entre les hommes ni puissant ni infime ». De la dogmatique transcendante où il s'était égaré^[3], le précepte rentre dans la simple morale.

Mon critique, qui a disqualifié une fois pour toutes le commentateur — « dépourvu de critique et d'érudition... un guide bien médiocre » — fait ici trop bon marché de son explication que confirment le contexte et la littérature en général. — Le commentateur explique :

« A l'égard des lois (ou principes, *dharmeṣu*) promulguées dans le Véhicule des Çrāvākas et dans le Grand Véhicule, il doit faire une égale adhésion pieuse (*cittaprasāda*) et [montrer le même respect]. Autrement, il y aurait rejet (*pratikṣepa*) de la Bonne Loi ».

Aurais-je dû traduire, au pluriel, « pour les lois... » ? Je ne le pense pas : la stance suivante donne le singulier *hīne dharme*⁴, et l'auteur a en vue, non seulement les préceptes (*cikṣāḥ*), mais tout l'enseignement du Petit Véhicule, la vie spirituelle des non-mahāyānistes.

Çāntideva n'est pas la seule autorité du Mahāyāna à prêcher le respect de la « Petite Loi ». On lit dans Maitreya-Asanga, une des colonnes des Vijnānavādins (Çāntideva est Mādhyamika) : « Si un Bodhisattva (=adepte

1) On aurait donc : « pratiquer le même respect pour les qualités qui élèvent les êtres ou les abaissent », pour les facteurs qui mènent la créature en enfer, en matrice animale, en destinée humaine misérable, au ciel, — colère, égoïsme, envie, etc. — [Les *dharmas* sont encore les éléments, en équilibre toujours instable, des pseudo-individus que nous sommes.]

Mais la ligne suivante *nodāradharmapātram ca hīne dharme niyojayet* : « Qu'il n'applique pas au *dharma* inférieur un [homme qui serait] convenable réceptable du *dharma* supérieur », constitue le contexte le plus significatif.

2) Bien difficile d'admettre que ce soit une glose ! c'est une variante. Avec cette variante, on a, soit le sens du chinois, soit, en interprétant au sens moral, une doctrine que Çāntideva enseigne ailleurs : « il faut regarder nos ennemis comme des bienfaiteurs puisqu'ils donnent l'occasion de patience ;... il faut être pour tous les êtres comme un disciple (*sarvaśiṣya*) » ; — mais, ici, l'auteur parle de l'enseignement.

3) Dogmatique transcendante ?

4) Il était facile de dire *hīnadharmeṣu yojayet*.

du Grand Véhicule) vient à penser : « Le Bodhisattva ne doit pas étudier la loi (*dharma*) qui fait partie du Véhicule des Çrāvakas ; il ne doit pas la prendre ; il ne doit pas s'en faire une règle. A quoi bon apprendre et prendre cette loi ? à quoi bon cette règle ? » [S'il pense ainsi], il commet une faute ; il va trop loin ; il tombe dans une *kliṣṭā āpatti* »¹.

Cette déclaration, qu'on pourrait sans doute avec quelques recherches confirmer par plusieurs autres, n'est pas surprenante. — Sans doute le Petit Véhicule, de son seul nom de *hīna* (souvent remplacé par la désignation plus polie, Véhicule des Çrāvakas, c'est-à-dire des futurs Arhats), est fort imparfait au regard du Grand ; nous savons que le conflit entre les partisans des deux systèmes fut parfois violent. Mais nous savons aussi que, suivant toute vraisemblance, ce conflit a passé par diverses phases ; et encore qu'il y a dans toutes les sectes des exaltés et des sages, des gens qui vont trop loin et des orthodoxes, — Çāntideva est calme et orthodoxe ; — enfin, le même docteur, suivant qu'il polémise ou qu'il fixe des règles de conduite pour ses disciples, s'exprimera dans des termes différents. Trois points me paraissent dominer le débat :

1° L'authenticité du Petit Véhicule est un dogme pour les docteurs mahāyānistes, et notamment pour Çāntideva. La parole du Bouddha « qui se trouve dans les trois Véhicules » (voir *Sūtrālamkāra*, edidit S. Lévi, p. 78, l. 18) exige plus que le respect, mais le *cittaprasāda*, l'adhésion pieuse. La rejeter, quelle qu'elle puisse être, c'est tomber dans une de ces erreurs qui compromettent la santé spirituelle.

2° Mais le respect de Çāntideva pour le Petit Véhicule n'est pas commandé par cette seule considération. Des textes précis nous apprennent que deux partis s'étaient formés parmi les Mahāyānistes : les uns, quoique renouvelant la doctrine et l'esprit du Bouddhisme en substituant la conquête de l'état de Bouddha à la conquête du nirvāṇa immédiat comme fin suprême de la vie bouddhique, entendaient rester fidèles à la discipline monastique, telle ou à peu près qu'elle est fixée dans les vieux codes ; les autres dégageaient les conclusions pratiques

1) Bodhisattvabhūmi, fol. 70 a ad finem. *yah punar bodhisattvaḥ evamdr̥ṣṭiḥ syād... na bodhisattvena çrāvakayānapratīsamukto dharmāḥ crotavyo nod-grahitavyo na tatra cīkṣā karaṇīyā kim bodhisattvasya çrāvaka[yāna]pratīsamuktena dharmena çrutenodgr̥hītena kim tatra cīksayā prayojanam iti śāpattiko bhavati śātīśārah kliṣṭām āpattim āpadyate.* (Copie de Wogihara.) — *kliṣṭā āpatti* est une de ces expressions bien connues et qu'il est difficile de traduire ; mettons provisoirement « un péché mortel ».

du Mahâyânisme : « Vous admettez, diront-ils aux Mahâyânistes de stricte observance, qu'un futur Bouddha peut être marié, qu'il y a des formules pour la rémission des péchés¹ ; dès lors, à quoi bon la vieille discipline ? » — Et l'histoire de la décadence de la vie monastique et du Bouddhisme tient peut être en partie dans ce raisonnement. — Çântideva, qui est un excellent moine, ordonne un même respect pour les deux règles (V. 89) ; il ne veut pas qu'on propose l'idéal mesquin du Petit Véhicule à celui qui paraît capable de faire un bon futur Bouddha ; mais il interdit une coupable réclame en faveur du Grand Véhicule en prêchant l'abandon des règles de conduite (*âcâra*), en exaltant les vertus purgatives de la lecture des *sûtras* et formules (V. 90). — Rien de plus sensé et de plus cohérent que cette attitude.

3° Enfin, il est parfaitement exact que Çântideva démontre l'insuffisance du Petit Véhicule pour la conquête même du nirvâna des Arhats. Il ratiocine vigoureusement en faveur de sa chapelle, notamment en faveur du *vide*. — Mais il faut noter que Candrakîrti, très soucieux d'établir l'authenticité du Grand Véhicule par le témoignage du Petit, démontre que le Petit Véhicule enseigne le *vide*². Bien plus, l'auteur du *Sûtrâlamkāra* (xvi, 50 ; p. 111), tout en soutenant que la méditation (*dhyāna*) des Çrâvakas et des Pratyekabuddhas est entachée d'erreur (*moha*), admet qu'ils obtiennent le nirvâna-sans-reste³. — A dire toute ma pensée, je ne suis pas convaincu que Çântideva soit persuadé de l'insuffisance du Petit Véhicule ! C'est une question très délicate : y a-t-il

1) Des *sûtras* collectionnés par Çântideva autorisent ces dérogations ou ce laxisme. On peut être un futur Bouddha sans être un moine : la préhistoire de Çâkyamuni en est une preuve. Tandis que Çântideva parle de l'amour dans des termes suffisamment explicites, il y a, suivant l'*Akâṣagarbha*, des Bodhisattvas commençants qui disent : « A quoi bon Prâtimokṣa-Vinaya, moralité [professionnelle] bien gardée ? (*Kim bhoḥ prâtimokṣavinayena çîlena surakṣitena*). Hâte-toi de produire une pensée vers la suprême *bodhi* ; lis ce Mahâyâna ; tous les actes mauvais que tu as pu commettre, sous l'influence des passions, par corps, voix, ou pensée, tu en auras par ce [Mahâyâna] la purification sans qu'ils mûrissent [en souffrances à venir] ». Ces principes, destructeurs de la vie monastique, sont combattus par Çântideva, Maitreya, etc. : cela se comprend. Ces docteurs admettent qu'un laïc fasse son salut ; mais ils trouvent bien plus sûr de suivre le vieux Vinaya ; ils combinent pour leur usage, comme tous les moines, le Petit Véhicule et le Grand.

2) Voir ma traduction des premiers chapitres du *Madhyamakâvatâra* dans *Muséon* 1907 et à part.

3) Comparer, dans le Vedânta, l'attitude de Jaimini, *Sacred Books*, t. XXIV, p. xix.

un seul Véhicule ? y en a-t-il deux ? Je sais des textes et des arguments pour l'une et l'autre thèse. Mon impression, qui est sans doute celle des pèlerins chinois, est que les Mahâyânistes croyaient le salut beaucoup plus facile et plus sûr dans leur système, — bien qu'ils n'arrêtent pas de vanter l'héroïsme surhumain du candidat à la Bodhi, — mais qu'ils ne niaient pas que les gens de la Petite Église pussent se sauver¹.

* *

La stance V. 87 traite d'une question importante : dans quelles conditions le fidèle du Grand Véhicule, qui a fait vœu de se donner tout entier aux créatures, existence présente et existences à venir, doit-il ou peut-il sacrifier sa vie en effet ?

M. S. Lévi traduit : « Il ne faut pas sacrifier sa vie dans un sentiment de pitié qui n'est point pur ; quand ce sentiment est bien équilibré [*samapravṛtte dāyā*, Comm.], alors on peut la sacrifier. »

C'est le sens, ou à peu près ; je l'avais tenu jadis², mais, pour les raisons qu'on va voir, et me perdant dans mes pensées, j'ai été amené à traduire : « Il ne doit pas sacrifier sa vie pour quelqu'un dont les dispositions de charité sont imparfaites ; il doit la sacrifier pour quelqu'un d'aussi charitable que lui. » — Ceci est une glose, non une traduction.

Mais je regrette que M. S. Lévi pousse trop loin son avantage : « Ainsi énoncée, la théorie surprend ; elle s'accommode mal avec la frénésie du sacrifice qui est la marque propre du bouddhisme... L'erreur commise par M. de L. montre quelle distance sépare son bouddhisme du plan où se meut Çântideva. » N'est-ce pas porter un jugement trop sévère sur *mon* Bouddhisme et se méprendre sur l'amour du sacrifice chez les bouddhistes ?

C'est dans le *Bodhisattvabhūmi* que j'ai rencontré la définition la plus raisonnable de « l'intention pure au sujet du don » (*dānam ārabhya çuddhāçaya*) : c'est l'indifférence relativement à ce qu'on donne et à la personne à qui l'on donne (*na bodhisattvasya... kena cit pariyāyena idam dātavyam asmai dātavyam iti bhavati*)³. Cette pureté d'intention suffit-

1) J'ai essayé d'éclairer cette question ardue dans *Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, p. 313 et suiv. (Paris, Beauchesne, 1909).

2) Dans un premier essai : « Il n'abandonne pas la vie dans une disposition impure de pitié ; la vie doit être abandonnée dans une disposition d'indifférence » (*Muséon*, 1896).

3) *Bodhisattvabhūmi*, fol. 48. — On sait d'ailleurs que la pitié est de trois

elle pour justifier le sacrifice de soi-même? N'en croyez rien, car Maïtreya interdit aussitôt de donner son corps à des mendiants carnivores suscités par Māra.

Cependant le commentateur signale deux textes que son auteur a cités dans le *Çikṣṣasamuccaya* : « Il a déjà donné aux créatures toute sa personne; il ne fait que la préserver d'une consommation inopportune [quand il refuse de la sacrifier] : il n'y a pas chez lui entrée pour l'égoïsme et il ne manque pas à sa promesse », et, comme pour expliquer la stance (*gad uktam*) : « Il ne faut pas faire d'abandons ou de refus qui soient obstacles à la science religieuse et aux autres facteurs de bouddhification de soi ou d'autrui. Il ne faut pas faire d'abandons ou de refus qui soient obstacles au mérite supérieur ou égal d'un Bodhisattva capable d'une utilité pour les êtres supérieure ou égale [à la sienne propre]. »

Un grand principe domine la théorie et la discipline du salut, à savoir qu'il faut réaliser l'intérêt des créatures; cet intérêt serait compromis si le Bodhisattva ne sauvegardait ses progrès spirituels (méditation, etc.), sa vie, son corps : car il porte le salut du monde; — on peut aller très loin une fois ce principe admis. — D'où la théorie de l'*âtmarakṣā*, sauvegarde de soi-même, et la loi qui interdit l'*atityāga*, sacrifice excessif ou hors de propos; d'où enfin cette conclusion que j'ai substituée au texte de Çāntideva : « Sacrifiez votre vie pour quelqu'un qui vous vaut ou vaut mieux que vous par sa charité, car il est mieux ou aussi bien que vous à même de servir le monde; ne sacrifiez pas votre vie pour d'autres. » (Mais ce n'est pas dans le texte; et j'ai eu tort de gloser.)

Le Bouddhisme a recruté des fanatiques du sacrifice et du suicide, — I-tsing ne distingue pas ces deux catégories, — mais on a d'excellentes raisons de douter qu'ils fussent de bons bouddhistes ou seulement des bouddhistes instruits. Dans l'ensemble, les écrivains me paraissent apporter dans l'examen du sacrifice de la vie et des questions connexes un bon sens louable, voire prosaïque. Pour Çāntideva et ses sources, le vrai don est d'ordre spirituel et mystique : faire vœu de devenir Bouddha pour le salut du monde; consacrer au monde ses existences présente et à venir, mais ne les sacrifier qu'à bon escient et pour le bien commun; donner l'enseignement, car le don de parole est supé-

espèces : ayant pour objet les créatures; ayant pour objet les *dharma*s; n'ayant pas d'objet (*ālambana*) : seule la dernière est toute pure.

rieur au don de viande ; en attendant le moment où la « perfection de la science » aura détruit dans notre pensée la distinction du moi et du non-moi, combattre pratiquement cette distinction en donnant des légumes, etc. Maitreya me paraît voir un prestige diabolique dans les « mendiants de chair. » — On a devant soi une quasi-éternité pour devenir un Bouddha ; on ne se hâte pas ; on se méfie de « l'énergie qui s'y prend mal et en prend trop » (*atyārabdhavīrya*) ; on s'interdit des entreprises trop difficiles, seul moyen d'éviter des insuccès qui pourraient être désastreux : car la tristesse, le découragement, le remords aussi et tout ce qui peut engendrer le dégoût de l'existence (*samsāra*) est directement contraire à la vocation d'un futur Bouddha, voué à une longue transmigration puisque la charité l'empêche de devenir un Arhat. Aussi l'*Upālipariprocchā*, texte notable de Vinaya du Grand Véhicule, va-t-il à excuser les péchés de *rāga*, attachement : seuls les péchés de haine sont vraiment nocifs¹.

Croire que « la frénésie du sacrifice est la marque propre du Bouddhisme », même à spécifier « [du Grand Véhicule] », c'est s'abuser sur la signification historique d'un thème qui est surtout hagiographique, littéraire et scolastique. Un docteur mahāyāniste doit montrer que son « véhicule » est plus facile que celui des Arhats ; mais il doit montrer aussi qu'il est plus noble et plus héroïque. Je crois volontiers et l'ai dit ailleurs, qu'on a commencé par mettre en lumière le second point : la carrière du futur Bouddha est une imitation du futur Bouddha historique, de Çākyamuni ; et qu'une réelle admiration, un réel goût pour le sacrifice ont été des facteurs essentiels du Grand Véhicule. Mais ignore-t-on que les saints *ultra* risquent d'être des hérétiques ? A l'époque de Çāntideva et de ses sources, il y avait une orthodoxie ennemie de tout frénétisme. — Le lecteur ne donnera au terme *orthodoxie* que la valeur que je lui attribue : j'ai toujours pensé et dit que le Bouddhisme est un amas de contradictions ; il n'y a, d'ailleurs, à proprement parler, d'orthodoxie que dans le Christianisme.

*
* *

Les deux autres erreurs relevées par M. S. Lévi sont de moindre importance :

1) Voir l'ouvrage cité p. 342, note 1.

Çāntideva énumère ensuite sommairement des règles de tenue ou de bienséance. Après une prescription sur le coucher, vient en dernier lieu ce demi-vers, V, 96 :

« Il est attentif ; il se lève promptement et sans délai, conformément à la règle stricte ».

[*Samprajānam laghūtthānaḥ prāg avaśyam niyogataḥ*]

M. de L., qui donne en note une partie du commentaire, n'en observe pas moins que « ce passage est obscur ». Mais l'expression *laghūtthānaḥ* a une valeur bien établie ; Burnouf l'a déjà discutée dans une note du Lotus de la Bonne Loi, p. 426, où il signale encore son emploi dans le Divyāvadāna. Le dictionnaire abrégé de Böhtlingk propose comme traduction de ce terme : « bei allem schnell bei der Hand seiend », ce qui est exact. Il convient donc de traduire ainsi ce demi-vers :

« Il doit être toujours prêt à tout en pleine conscience^[1], plus encore, absolument, quand c'est en vertu d'une prescription impérative ».

La valeur de *laghūtthāna* dans les passages cités par M. S. Lévi, dans Mahāvīyutpatti 244, 15, Majjh., II, 108, etc., est assez bien établie, mais je crois que ce n'est point celle qu'il suggère. Cowell et Neil ont « good health », et Burnouf, plus précis, « exertion facile ». Il s'agit, non d'une qualité morale, mais d'un caractère physique, comme le prouve le contexte. Ce terme figure, en effet, dans la formule de politesse : « Êtes-vous bien portant?... êtes-vous *laghūtthāna*?..., et la marche?... »

Je crois que la valeur du terme est ici différente, puisqu'il s'agit de préceptes : on n'ordonne pas l'activité musculaire. Et l'explication du commentateur, très clair sur ce point, ne présente pas de difficulté. L'auteur a dit dans quelle position il fallait s'étendre pour la nuit, comment il fallait dormir, il ajoute *laghūtthānaḥ* = *çīghram evottiṣṭhet* : « qu'il se lève vite, et non pas en bâillant, en faisant craquer les membres, accablé de paresse, longuement¹. »

1) Ceci est le précepte V. 82.

2) L'obscurité est dans les derniers mots. Le commentaire a *na tu jīrmbhikāṃ gātramotaṇam kurvann ālasyopahataḥ cireṇa. eta eva sarvebhyaḥ pūrvam eva*. La version tibétaine lie *eta* et *sarvebhyaḥ* ; et j'ai supposé *etebhya eva sarvebhyaḥ pūrvam*, et traduit sans délai (avant tous ces [nonchaloirs]). — Je ne pense pas que cela tienne.

On ne peut que difficilement suivre M. S. Lévi, car *prāk* n'a pas la valeur « bien plus » (= *prāg eva*), ou si *avaśyam* = *eva* ?

Reste à entendre *prāk* = *early in the morning* (Lexx apud Monier-Williams), ce qui ne me plaît pas ; ou « en tout cas avant le *niyoga* », ce qui n'est pas clair.

*
* *

Pour V, 86, je rougis d'avoir perdu de vue une des valeurs du mot *itara*, attestée surtout par les lexiques, — mais Lalita, p. 100, *itarajā-tīya*, — et mentionnée, en effet, dans nos dictionnaires; et d'avoir hasardé en note une conjecture fort inutile, insoutenable (*itvara*). On a :

« Son corps, qui pratique la Bonne Loi, il ne doit pas le torturer *itarārtham* ».

itara signifie d'abord *alter*, au pluriel *alii*; soit donc, à première vue, « pour autrui, en vue d'autrui ». Mais le commentateur explique *itarārtham* = *alpārthanimitam* = « en vue d'un petit avantage ».

Comment faut-il traduire? Notre langue ne permet pas de rendre ce quasi jeu de mots; plus exactement, car l'auteur a certainement en vue le second sens, « pour peu de chose », cette allusion à l'altruisme bien entendu auquel se réfère la deuxième partie de la stance : « car, [en étant traité] ainsi », — c'est-à-dire, avec modération, — « ce [corps] remplira vite l'espérance des créatures »?

J'ai traduit : « ... il ne doit pas le torturer pour un avantage médiocre [d'autrui] », et je suis porté à croire qu'on aurait pu traduire plus mal. La version de M. S. Lévi : « ... il ne doit pas le torturer pour un être méprisable, » peut être critiquée à plusieurs points de vue. Pourquoi refuser tout crédit au commentateur? Comment concilier ce précepte avec le classique exemple de la tigresse que le futur Çâkyamuni nourrit de sa chair? La tigresse était certes « méprisable », mais l'empêcher de manger ses petits, c'était lui rendre un grand service.

*
* *

« Ce n'est pas seulement dans les détails que l'esprit du texte a souffert. M. de L... n'a pas craint de mutiler l'œuvre qu'il présentait au public. La traduction s'arrête au IX^e chapitre; le Bodhicaryāvatāra en comprend dix... », « Impossible de mieux justifier l'adage : *traduttore traditore* ». Par l'amputation du dernier chapitre, « conclusion nécessaire et organique de tout l'ouvrage », l'esprit du livre souffre d'autant plus que l'âme pieuse de Çântideva s'y épanche : « Jamais la charité n'a

trouvé d'accents plus ardents que dans cette âme parvenue à la Perfection de la Sapience¹... Le candidat à la Bodhi ne compte pas sur ses forces seules ; il appelle à son aide les Bodhisattvas divins ; la mythologie du Bouddhisme, trop souvent représentée comme une collection de figurants, s'anime et se transfigure au regard du fidèle. Le théologien qui raisonnait tout à l'heure sur le corps et les sensations, sur le vide et les qualités, tend maintenant la main comme un enfant à ses anges gardiens. C'est là le vrai Bouddhisme, réel et vivant ; et si M. de L. le sait, ses lecteurs, déçus par sa faute, continueront à s'imaginer le Bouddhisme comme une secte de philosophes. »

J'ai ici trois remarques à faire :

1° Ma traduction a paru dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, ainsi qu'il est marqué sur la couverture (M. A. Foucher, en regrettant l'omission du X^e chapitre, conseillait à M. de la V. P. de « refondre d'ensemble ce qui n'est encore qu'une collection de tirés à part. » [*R. H. R.*, t. LVII, p. 242]). Les circonstances particulières dans lesquelles cette revue a disparu m'ont contraint d'achever hâtivement le chapitre IX (qui en a souffert, par exemple st. 116) et ne m'ont pas laissé le loisir de traduire le chapitre X. Je croyais en dire assez dans la note finale pour qu'on me comprît à demi mot ;

2° La méprise, où l'on me reproche d'entraîner le lecteur, est bien peu probable s'il lit les chapitres II et III, non moins pieux que le chapitre X, et d'une bien plus grande autorité, puisqu'ils sont faits de pensers canoniques (voir p. x) ; s'il prend note d'une appréciation de M. A. Barth (p. 1, note) qui a dit du Bodhicaryâvatâra : « une sorte de pendant bouddhique de l'Imitation » ; si, enfin, il tient compte de la mienne : « ... une théologie qui avoisine la nôtre, avec des saints et la communion des saints... » (p. x). Je préfère ma comparaison à celle des anges gardiens. Par le fait, on se choisit son Bodhisattva protecteur, comme nous avons plus de dévotion et de confiance dans tel ou tel élu ;

3° Mais si j'ai marqué le caractère pieux et fervent du Grand Véhicule, je me suis gardé de dire que « c'est là le vrai Bouddhisme, réel et vivant ». — Si les spécialistes ne s'accordent pas à reconnaître qu'il y a

1) Il y a ici une méprise, ce me semble. Le X^e chapitre est une *pariṇāmanā*, une « application du mérite » de l'auteur, lequel ne se flatte pas de posséder la Prajñā, sinon à l'état de graine ! Quand on est parvenu à la Perfection de Sapience, on est au-dessus de toute notion de différence, on est un Bouddha.

plusieurs vrais Bouddhismes, — et qu'aucun ne nous est pleinement intelligible — ce qui paraît d'une lumineuse évidence, comment dissiperons-nous les idées simplistes qui sont autant d'idées fausses? Tout est indien dans le Bouddhisme, dogmes, représentations, sentiments, et c'est notre strict devoir de prévenir sur ce point tout malentendu. Aussi convient-il de laisser aux manuels ces définitions sommaires de la Bonne Loi, religion d'amour, de sacrifice, de dévotion confiante et enfantine. Il n'est point de Bouddhisme sans altruisme, disons, si on y tient, sans charité; la *bhakti* (dévotion à l'indienne) est essentielle au Grand Véhicule (et je me hasarde à croire qu'elle n'est pas étrangère au Petit); mais la *çûnyatâ*, ou « vide », y est aussi très réelle et vivante : elle pénètre toute l'économie de la vie spirituelle. — Chez nous, il n'y a que de rares individualités qui puissent, suivant la formule d'un biologiste célèbre, prier à l'oratoire et nier Dieu au laboratoire. Dans le Bouddhisme le mélange est intime entre la dévotion et la gnose; celle-ci, quoique nihiliste, est pieuse; celle-là, quoique sincère, n'est justifiée qu'au point de vue de la « vérité d'apparence ». Cette curieuse mentalité ne trouve peut-être une expression nette que chez les doctes; elle domine dans le *Sangha* sans lequel il n'est pas de Bouddhisme. De même, chez les brahmanes, la *bhakti* s'accommode des divers *advaitas* (monisme). J'ai d'ailleurs toujours cru que les simples n'en savent pas aussi long; que les fidèles d'Amitâbha (voir p. xi, note) sont de purs dévots, et en possession de la seule théodicée qui supporte logiquement la dévotion; que, sans le Bouddhisme populaire, non moins vivant que l'autre, mais bien difficile à définir, et sans aucun doute fort mêlé d'Hindouisme, la genèse et la prospérité du *Sangha* resteraient inexplicables.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Morales et Religions, par MM. R. ALLIER, G. BELOT, le baron CARRA DE VAUX, F. CHALLAYE, A. CROISSET, L. DORISON, E. EHRHARDT, E. DE FAYE, AD. LODS, W. MONOD, A. PUECH. 1 vol. in-8° (*Bibliothèque générale des Sciences sociales*), III et 291 pages. — Paris, Félix Alcan, 1909.

Il est bien difficile de rendre compte d'un ouvrage constitué par la réunion d'une série de conférences, professées à l'École des hautes études sociales, par onze orateurs d'esprits fort divers. Il faudrait onze comptes rendus sans liens les uns avec les autres ; l'unité de ces discours est, en effet, des plus relatives, et cela bien que le Christianisme et la morale chrétienne y tiennent une place prépondérante.

Nous essaierons, dans une brève analyse, de caractériser chacun des onze discours, abstraction faite de leurs auteurs.

1. *Morale et religion*. — Le terme de religion est pris dans son acception sociologique. La religion et la morale sont considérées comme deux fonctions sociales différentes.

2. *La morale juive*. — Elle est une, malgré la diversité des documents et des époques ; elle a son expression principale dans le Décalogue où se trouve l'annonce des droits de l'homme, tels que la Révolution française les a entendus : liberté et égalité.

3. *La morale des prophètes*. — La morale de l'antique Israël est une morale inférieure. Celle des prophètes est une morale supérieure : pour eux, Jahvéh est le dieu de la justice absolue : la justice passe avant la nation ; pour eux, ni sacrifices, ni loi écrite.

4. *Morale et religion dans l'antiquité grecque*. — Au début les dieux sont des êtres puissants, médiocrement moraux. Plus tard, la vieille morale religieuse se perfectionne par l'effet de la vie civique plus civilisée. A la fin, la morale s'affranchit peu à peu de la religion tradition-

nelle et se suffit à elle-même chez certains penseurs, tandis qu'elle se crée, chez d'autres, une sorte de religion nouvelle, toute philosophique.

5. *La morale de l'Évangile.* — La morale évangélique est concentrée dans les deux commandements de l'amour pour Dieu et de l'amour pour l'homme. Ce qu'il faut chercher avant tout dans les évangiles, c'est un esprit, en sorte que le principe de la morale peut se traduire ainsi : travailler à bien penser.

6. *La morale de saint Paul.* — C'est une morale religieuse, individuelle et sociale, sauvegardant la liberté individuelle.

7. *La rencontre du Christianisme et de l'Hellénisme : l'École d'Alexandrie.* — Cette école établit une morale complexe à deux degrés, correspondant au double degré de la foi et de la gnose.

8. *La morale de l'Islam.* — En principe c'est la morale du Coran ; en fait, il faut distinguer pour le moins la morale des mystiques et la morale populaire. L'une et l'autre sont présentées sous un jour défavorable.

9. *Luther.* — C'est plutôt une étude, fort intéressante, sur Luther que sur la morale de Luther. L'idée maîtresse de Luther est la transformation de l'homme intérieur par l'Évangile.

10. *La morale des Quakers.* — C'est une apologie, très bien faite d'ailleurs, du quakerisme. L'esprit quaker, que l'on trouve à l'intérieur de chaque Église, finira par s'incarner dans des organisations très diverses qui subordonneront tout à la vie, à une vie qui sera morale par son inspiration religieuse et qui sera religieuse par ses exigences morales.

11. *La morale japonaise.* — C'est au Shintoïsme, au Confucianisme et au Bouddhisme que sont empruntées toutes les idées dont l'ensemble constitue la morale japonaise. Ces influences expliquent tous les traits caractéristiques de la vie matérielle et de la vie intérieure des Japonais : la propreté, la simplicité, la politesse, la profondeur du sentiment familial, l'ardeur du sentiment national, l'amour passionné de la nature.

On conviendra, et ce sera notre conclusion, qu'il y a dans les onze conférences une véritable richesse d'idées et des points de vue variés.

E. MONTET.

W. CASPARI. — **Aufkommen und Krise des israelitischen Königstums unter David**, *Ursachen, Teilnehmer und Verlauf des Absalomischen Aufstandes*. In-8° (138 pages). — Berlin, Trowitzsch und Sohn, 1909.

C'est une étude intéressante et très fouillée de la révolte d'Absalom. L'auteur a fait une analyse aussi détaillée et approfondie qu'il a pu des textes bibliques, et il a élargi autant qu'il était permis de le faire le cadre étroit de son sujet.

L'auteur étudie tout d'abord l'établissement difficile de la royauté en Israël (Abimelech, Saül, David) ; puis il examine les ressources matérielles qui étaient à la disposition du roi (troupeaux, domaines, impôts en nature, tributs, corvées). Il passe ensuite au rôle du roi dans ses fonctions judiciaires et en tant que facteur social (la garde royale des Kreti et des Pleti, les commensaux du roi, ses compagnons, etc.). Vient alors l'énumération des soucis du règne de David (ennemis, manque d'argent, rébellion de Benjamin). Il expose, après ces préliminaires, l'opposition des anciens, en particulier celle d'Akhitophel, il raconte le rôle joué par le prince Absalom, la révolte, le salut de la couronne et la mort d'Absalom. Il ajoute à cette histoire l'incident de la poursuite de Seba, et quelques observations sur la date de la révolte d'Absalom.

L'opuscule aurait gagné en intérêt à être rédigé plus brièvement et plus clairement.

E. M.

ALFRED BERTHOLET. — **Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums**. — Tubingue, J. C. B. Mohr, 1909, 1 broch. in-8, 30 p. Prix : m. 0,80.

Le travail que nous annonçons est la reproduction allemande d'une étude anglaise plus courte, présentée au troisième Congrès international de l'Histoire des Religions, réuni à Oxford en 1908. On y trouve la même compétence que dans toutes les autres publications du savant auteur. Il est pleinement au courant de toute la littérature qui se rapporte à son sujet et à laquelle il renvoie dans un grand nombre de notes. Dans cet opuscule, il examine surtout l'influence étrangère exercée sur la religion juive pendant les derniers siècles qui précédèrent la seconde ruine de Jérusalem.

Il commence par constater la singularité du fait que le judaïsme, en principe tellement exclusif à l'égard de tout ce qui n'est pas juif, a néanmoins subi, à un haut degré, l'influence étrangère. Il ne veut pas s'occuper de cette influence en général, mais seulement de celle qu'on peut constater dans le domaine religieux. Et tout d'abord, il rend attentif à la difficulté de la tâche, aux divergences d'opinion qui existent entre les savants qui se sont occupés de cette matière et aux précautions qu'il faut prendre pour ne pas confondre, avec les éléments étrangers, certains traits qui sont tout simplement les produits de l'évolution spontanée du judaïsme lui-même.

Après ces considérations préliminaires, notre auteur aborde son sujet, en montrant l'influence étrangère exercée sur la notion juive de Dieu. Il voit une influence platonicienne dans la sagesse de Salomon, quand elle appelle Dieu « Celui qui est » ou suppose que le monde est formé d'une matière informe, dans l'idée évangélique que Dieu est parfaitement bon et qu'il doit être imité par l'homme. D'après lui, l'influence de la philosophie grecque, en général, se remarque dans les efforts faits par le judaïsme pour éviter les anthropomorphismes et pour combattre le culte des images, dans les explications évhéméristes des dieux et dans l'identification du culte païen avec l'adoration des démons, etc. Dans la cosmogonie de la version slave du livre d'Hénoch, il faut voir une influence égyptienne et orphique. Dans l'angélologie se fait sentir une influence orientale, surtout babylonienne et perse. Une dépendance du dualisme perse se fait remarquer en particulier dans la démonologie juive.

Si nous passons à l'anthropologie juive, nous y constatons un dualisme qui est dû à l'action helléniste. L'idée de la préexistence de l'âme doit avoir la même origine. Les spéculations sur le premier homme et le Paradis ont au contraire leur source dans le vieil Orient.

L'influence étrangère se fait le plus sentir dans l'eschatologie, surtout dans l'attente d'un nouveau monde transcendant. Car le vieil Israël espérait un règne messianique vraiment terrestre. Et ici, c'est de nouveau le parsisme et certains éléments babyloniens qui ont exercé l'action la plus visible. L'idée de l'immortalité de l'âme, dans la sagesse de Salomon, est au contraire d'origine grecque.

Ce sont là quelques exemples parmi beaucoup d'autres qui seraient à prendre en considération dans un ouvrage plus complet. Mais ils montrent suffisamment combien le vieux judaïsme a subi l'influence étrangère. On se demande comment cela était possible. Pour répondre

à cette question, il faut remarquer tout d'abord que, de bonne heure, les Juifs voyagèrent beaucoup et se mirent volontiers au service des souverains étrangers. Ils apprirent aussi facilement les langues étrangères. Ils ont même complètement échangé la vieille langue hébraïque contre l'araméen, ce qui est très significatif. On sait également qu'ils s'appliquèrent avec zèle au prosélytisme et s'incorporèrent ainsi toute sorte d'éléments étrangers. Les Juifs disséminés dans le monde civilisé presque tout entier, ont adopté une foule d'usages et de notions de leur entourage. Cette infiltration était d'autant plus facile que le judaïsme a toujours accordé plus d'importance au côté pratique qu'au côté doctrinal de la religion.

A ces diverses explications, il faut pourtant en ajouter encore une autre, en reconnaissant que les Juifs n'ont pas seulement subi l'influence étrangère d'une manière passive, mais y ont aussi consenti volontairement. La littérature judéo-alexandrine prouve combien les Juifs s'approprièrent la sagesse égyptienne et la grecque, parce qu'ils y trouvaient une grande parenté avec leur propre religion et même une copie de celle-ci. Ils étaient portés à croire que tout ce que les étrangers possédaient de bien et de vrai devait nécessairement provenir du jéhovisme, source unique de tout bien et de toute vérité. Malgré cette grande puissance d'assimilation, les Juifs ne renoncèrent d'ailleurs jamais entièrement à leur propre caractère, mais le conservèrent assez pour rester eux-mêmes et pour repousser aussi, énergiquement, toutes les influences absolument incompatibles avec les principes essentiels de leur religion.

On voit par ce court aperçu du contenu de notre opuscule, combien celui-ci est riche, malgré le nombre restreint de ses pages. C'est en effet un excellent résumé du sujet traité, en même temps qu'un guide sûr dans ce domaine. Il ne renferme pas moins de 123 notes explicatives, qui sont autant de compléments précieux et qui renvoient constamment à la littérature la plus récente se rapportant aux différentes questions abordées. Ces renseignements seront particulièrement utiles à ceux qui voudront reprendre ces questions et les approfondir davantage.

C. PIEPENBRING.

JUSTIN. — **Dialogue avec Tryphon**, t. I, texte et trad. par G. Archambault. — Paris, Picard, 1909. Un vol. in-12, 362 p.

Ce livre fait partie de la collection de textes chrétiens publiée sous la direction de MM. Hemmer et Lejay. Comme dans les autres volumes de la même série, on y trouve un texte édité dans la langue originale, accompagné d'une traduction française et de notes sommaires. C'est une œuvre d'intelligente vulgarisation. Dans une introduction critique, M. A. étudie successivement les éditions antérieures, les manuscrits, la place du dialogue avec Tryphon dans la littérature chrétienne, son intégrité, sa composition. On sait qu'il ne nous est parvenu que dans deux manuscrits, celui de la Bibliothèque Nationale (numéro 450 du fond grec) et celui de Cheltenham. M. A. rend fort vraisemblable que le second n'est qu'une copie du premier, faite à Venise sur les ordres de l'évêque de Montpellier, Guillaume Pélicier, en 1540-1541. Dans leur presque totalité, les variantes que Otto avait cru relever entre les deux ms. n'existent pas. Pour tous les cas où j'ai fait directement le contrôle de leurs divergences prétendues, je n'ai pu que me ranger, contre Otto, du côté du nouvel éditeur. — M. A. estime qu'une dépendance de Tatien vis-à-vis de l'enseignement oral de Justin suffit à expliquer les analogies de leurs pensées. Je croirais avec MM. Puech et Krueger, non d'accord sur ce point avec Harnack, que Tatien a connu des écrits de Justin et peut-être le dialogue avec Tryphon. — L'auteur admet que cet ouvrage devait être précédé d'une préface, et non d'une simple dédicace. En ce qui touche à la lacune évidente qu'on rencontre au cours du ch. LXXIV, il ne croit pas, comme Maran, que quelques mots seulement suffisent à la combler. Après Zahn et Bardenhewer, il estime, non sans raison, que là se devaient placer les passages absents du texte actuel auxquels le dialogue se réfère plusieurs fois par la suite, entre autres, l'affabulation relative à la fin de la première journée de discussion et au commencement de la seconde. C'est à cet hiatus entre les deux parties primitives de l'ouvrage que s'arrête le premier tome de la présente édition.

Avec le style parfois un peu embarrassé de l'introduction, fait contraste celui de la version, qui est habituellement coulante et exacte. On y peut relever, toutefois, quelques inexactitudes, v. g. p. 7 « ni meilleurs, ni pires » rend imparfaitement l'idée « ni plus, ni moins heureux » que représente ici l'expression μήτε χρείττονας μήτε χείρους (cf. *Œd.-Roi*,

v. 1368). P. 8 : λέληθεν est suivi à tort du signe de l'interrogation, que le ms. de Paris ne présente pas en cet endroit ; la traduction s'en trouve faussée. Il faudrait : « Ce qu'est la philosophie et pourquoi elle fut envoyée aux hommes, la plupart l'ignorent. » P. 21 : μόνον ne gagnerait-il pas à être pris adverbiallement ? P. 63 : « forts » serait plus littéral que « braves ». Un peu plus bas, il faut entendre : « Ne t'effraie pas de ce qu'on t'a fait honte », ὅτι introduisant une proposition explicative et non point une complétive du verbe craindre. P. 97 : οὐ μὴ ὀσφρανθῶ ne doit pas se traduire « puissé-je ne pas respirer », mais « certes, je ne respirerai point », seule version qu'autorise le texte des Septante, en accord d'ailleurs avec la Massoré. P. 129 : « si affreux » ou simplement « un crime » vaudrait mieux que « si terrible ». P. 135 : « de l'éternité », c'est-à-dire jamais, serait plus exact que « avant l'éternité ». P. 259, je préférerais : « y a-t-il chose impossible à Dieu ? » à « l'affaire... », version qui semble supposer l'article. P. 311, la dernière phrase du § 3 n'est pas claire ; mieux vaudrait : « Car je ne les tirerai pas d'un autre passage, mais du même où elles sont toutes réunies. » P. 327 « pour examiner » n'est ni très exact, ni très lumineux ; traduire : « Que vous ne livriez pas à une discussion extrêmement serrée les points en question. » La dernière ligne de la p. 343 est peu correcte. Enfin, dans l'introduction, p. XLIII, la dernière phrase de la citation de Photius n'est pas rendue de façon irréprochable, Συνδέθηκε n'est pas « accepta », mais « se comporta (à l'égard de ces machinations d'une façon qui fût) en harmonie avec (les principes de toute sa vie) ».

En dépit de quelques lapsus, tels οὐκ ὀρᾶτε (p. 56), ὄνομα (4 fois, p. 312, n. 5), ὑμνήσατε (*ibid.*), l'impression du texte grec est généralement correcte et fait honneur à M. A. comme l'ensemble de cette édition, somme toute, excellente.

F. NICOLARDOT.

RAYMOND GÉNIER. — **Vie de saint Euthyme le Grand (377-473).** *Les moines et l'Église en Palestine au ^v^e siècle.* Paris, Lecoffre, 1909. Un vol. in-12 de xxxii-305 pages, avec des illustrations hors texte et une carte.

Cyrille, de Scythopolis, dans la deuxième Palestine, moine du désert de Jérusalem, a raconté vers le milieu du ^{vi}^e siècle la vie de quelques

ascètes fameux. Ces biographies sont d'un grand intérêt. Les deux *Vies* de saint Sabas et de saint Euthyme sont les perles de l'hagiographie grecque. Quiconque voudra les mettre en français, en les entourant des commentaires indispensables, sera assuré d'écrire un livre charmant. Qu'il paraphrase ou qu'il résume, il ne pourra, quelle que soit sa maladresse, effacer complètement l'agrément de ces naïfs et instructifs récits. Le P. Génier a donc eu la plus heureuse idée en entreprenant de narrer, d'après Cyrille, l'histoire édifiante et mouvementée de saint Euthyme le Grand. Il n'a guère eu de prédécesseurs français que Tillemont, qu'il utilise largement, à bon droit d'ailleurs, et Couret, dont il ignore, mais sans grand dommage, le livre surfait et vieilli (*La Palestine sous les Empereurs grecs*). Le volume se lit avec plaisir; ailleurs que dans une *Revue* scientifique, il serait possible d'en dire le plus grand bien.

Malheureusement, nous sommes forcé de le juger en tant qu'ouvrage d'histoire; du reste, il se présente avec un appareil érudit : *avant-propos* critique, renvois aux textes, notes bibliographiques; et il forme le premier volume d'une collection : *Etudes palestiniennes et orientales*, qui se recommande, d'après le prospectus, du nom du P. Lagrange. Or, la monographie du P. Génier n'a point pour base les minutieuses recherches qu'impose le sujet. L'*Avant-propos* est caractéristique à cet égard. Avec une naïveté qui rappelle un peu celle du Scythopolitain, le P. G. nous conte ses premiers pas dans la carrière d'historien, ses surprises et ses découvertes, ses déconvenues aussi. Grâce à l'obligeante intervention des PP. Franciscains de Saint-Sauveur, il a fini par apprendre que les *Monumenta* de Cotelier avaient un quatrième volume, édité par les Bénédictins, et que dans ce quatrième volume, figurait la vie authentique de saint Euthyme : longtemps il n'avait connu que la rédaction métaphrastique, et de ce premier état de son information bien des traces subsistent dans le livre. Ainsi s'expliquent la rancune du P. G. contre Métaphraste, les inutiles citations qu'il en fait, et la plus inutile polémique par quoi il se venge, de son ignorance passée. Travaillant avec une méthode défectueuse, appuyé sur une bibliographie insuffisante, le P. G., bien qu'il ait beaucoup *butiné* — Κυριλλικῶς ἐῖπεῖν — et sollicité de toutes parts les renseignements des doctes (PP. Vailhé, Federlin, Jaussen, Lagrange), n'a pu combler toutes les lacunes de son savoir. On sait que la vie d'Euthyme est mutilée d'un tiers dans le ms. de Paris d'après lequel l'ont publiée les Bénédictins. J'ai cité (B. Z., 1904 : *La vie anonyme de saint Gerasime*), les mss. de

cette *Vie*, qu'il conviendrait de consulter pour compléter le texte. Le P. Génier ne les connaît point, et n'a pas l'air de se douter qu'il aurait peut-être dû se préoccuper de cette circonstance. Mais il est vrai que le passage manquant de Cyrille concerne surtout la transformation de la Laure en $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\epsilon}\delta\iota\varsigma$ et les miracles posthumes du saint. La péricope relative à saint Gerasime par contre, constitue un petit problème littéraire dont la solution n'était pas indifférente au P. G. Je m'étonne donc qu'il traite la question avec une certaine désinvolture. Il dit de mon hypothèse (p. xxi, n. 2), d'après laquelle le passage aurait fait partie de la *Vie d'Euthyme* cyrillique : « Elle a quelque vraisemblance ; nous laissons à d'autres le souci de la soutenir ou de la combattre. » Cette réserve n'est plus de saison (cf. *BCH*, 1906). On voudrait au moins que le P. G. sût à quoi s'en tenir sur l'activité littéraire de Cyrille de Scythopolis : or, le P. G. cite mon S. Abraamios, mais il le fait d'une manière qui affligera à la fois M. Krumbacher et les éditeurs de la *Revue de l'Instruction publique en Belgique*. « En 1906, M. G. a publié dans le t. XLIX de la *Byzantinische Zeitschrift* (!) le texte grec original de cette biographie (p. xvii) ». Voici qui est plus grave. Usener, *Der heilige Theodosios*, est cité p. xvii ; mais le P. G. n'a point vu ce livre, puisqu'il se figure que Métaphraste a démarqué la vie cyrillique de saint Théodose alors que le document utilisé par Métaphraste est le panégyrique de Théodore, évêque de Petrai. Mais toutes ces ignorances sont vénielles à côté de celle qui apparaît dans la note 1 de la p. xxvii. La vie cyrillique de saint Sabas, c'est-à-dire le principal ouvrage de Cyrille de Scythopolis, y est attribuée à Métaphraste. Une irrémédiable confusion règne donc dans l'esprit du P. Génier, sur la nature et les rapports des quelques textes originaux que l'auteur d'un travail comme le sien aurait dû connaître parfaitement, à défaut des ouvrages modernes. La littérature allemande, cela va sans dire, est totalement ignorée. Il peut paraître incroyable que le P. G. ait écrit son premier chapitre (sur les couvents palestiniens en général, et le rôle de saint Sabas) sans connaître le livre de Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten* : pourtant, il en est ainsi. Une longue note est consacrée à la question de Léonce de Byzance ; l'opinion de Canisius y est citée, mais non celle de Loofs, qui a écrit un ouvrage intitulé *Leontius von Byzanz* ! S'occuper de Cyrille de Scythopolis en négligeant Diekamp, Loofs, Usener et Krumbacher, voilà le tour de force qu'a accompli le P. G. : on dirait d'une gageure.

On ne cherchera donc, dans ces pages, aucune lumière sur les diffi-

ciles questions chronologiques qui ont arrêté et qui arrêtent encore tant d'érudits ; on ne s'étonnera pas des inexactitudes et des naïvetés qu'on rencontrera çà et là. Je me hâte de dire qu'on trouvera dans le *Saint Euthyme* du P. Génier, autre chose que des inexactitudes et des naïvetés. On peut louer la clarté de l'exposé, malgré les digressions un peu trop fréquentes. Les pages consacrées aux querelles nestorienne et eutychienne sont remarquables. Le P. G. retrace très vivement l'histoire des luttes religieuses en Palestine, et fait bien comprendre les hésitations dogmatiques des anachorètes, braves gens disposés à faire leur devoir mais fort embarrassés de découvrir où était ce devoir. Les historiens monophysites syriaques ont été utilisés par le P. G., qui se montre ici bien informé. On appréciera pareillement les chapitres relatifs aux Arabes chrétiens des Paremboules et au phylarque Térébon. Le P. G. connaît bien la Palestine, et ses rapprochements avec l'état présent du pays et les mœurs des habitants actuels éclairent plusieurs points des biographies cyrilliques. Il y a dans son livre de jolis paysages. En résumé, et malgré le vice fondamental d'une connaissance trop fragmentaire des sources et de la bibliographie, ce *Saint Euthyme* pourrait rendre de réels services s'il était pourvu d'un index. Faute de cette commodité, les travailleurs n'y recourront guère que pour y puiser des renseignements topographiques. Les identifications qui y sont proposées et qui presque toutes sont dues au P. Fédérin, sont, en effet, d'une élégance et d'une certitude parfaites : et la carte que le P. Abel, professeur à l'École biblique, a dressée pour l'auteur, est un document capital que les historiens du monachisme palestinien devront avoir sans cesse sous les yeux.

H. GRÉGOIRE.

G. H. WESTCOTT. — **Kabîr and the Kabîr Panth.** — Cawnpore, Christ church Mission Press, 1907. 1 vol. in-12, vii-185 pp.

Kabîr est un de ces réformateurs de l'Inde qui voulurent, en créant une religion nouvelle, jeter un pont entre les deux religions irréductibles qui se partagent le nord de ce pays, l'islamisme et l'hindouïsme. Nânak du Pendjâb, fondateur de la religion sikhe, le reconnaît comme un de ses précurseurs, cite dans le *Djanam Sakhi* des vers qui lui sont attribués et traite de son enseignement dans l'*Adi Granth*. Le *Census Report* de 1901 estime à plus de huit cent mille les adeptes

que comptent encore actuellement Kabir et sa doctrine, non compris ceux qui habitent le Pendjab et ceux qui, au recensement, ont été classés par erreur parmi les Râmânendis. On sait peu de chose sur ce réformateur ; il vécut au xv^e siècle, mais la date de sa naissance est incertaine, et celle de sa mort (1518) n'est guère mieux établie. Dès son bas âge, il fut élevé dans la maison de Niroû, tisserand musulman, qui lui donna un nom emprunté au Koran et trouvé au hasard par un cadi, à l'ouverture du livre. Il exerça le métier de son père adoptif, qu'il quitta plus tard pour se livrer à la vie contemplative. Il y a deux légendes contradictoires pour expliquer sa naissance, qui reste mystérieuse ; dans l'une, sa mère est une veuve brahmane qui se rend en pèlerinage auprès d'un célèbre ascète, lequel, pour la récompenser de sa piété, formule la prière qu'elle devienne mère d'un fils ; ce qui arrive en effet, mais pour échapper au déshonneur la mère expose l'enfant qui est découvert et adopté par la femme du tisserand ; dans l'autre légende, Kabir descend simplement du ciel sur la terre et se manifeste dans une fleur de lotus, au milieu de l'étang de Lahâr.

Il passait pour musulman, quoiqu'il scandalisât parfois ses coreligionnaires en adoptant certains usages hindous. Quand il devint disciple de Râmânend, une députation musulmane vint demander à celui-ci s'il était vrai qu'il avait accueilli un des leurs parmi ses élèves ; le docteur fit venir le jeune garçon, dont les déclarations explicites obligèrent la députation à s'en retourner désappointée. D'autre part le chéikh Taqî, connu pour exercer la profession de nettoyeur de coton à Mânikipourkara et appartenir à l'ordre de mystiques çoùfis appelés Tchichtis, paraît avoir joué un certain rôle et exercé une certaine influence sur l'esprit de Kabir. Les musulmans le considèrent comme son directeur spirituel, tandis que les Hindous le représentent plutôt comme son rival et son adversaire. Enfin, ce qui prouve que le réformateur n'avait pas rompu toute attache avec l'islamisme, c'est qu'il donna à son fils le nom de Kémâl et à sa fille celui de Kémâlî.

Kabir, dont l'enseignement était purement oral, n'a pas laissé d'écrits ; mais l'*Adi Granth* et le *Bidjak*, écrits au moins cinquante ans après sa mort, renferment assez de renseignements pour que l'on puisse se former une idée de sa doctrine. Il n'y a qu'un seul Dieu ; cette affirmation classe déjà, au point de vue musulman, Kabir parmi les *mowahhids*. Ceux qui veulent connaître Dieu doivent renoncer au monde (formule çoùfie). Dieu est une divinité jalouse qui n'aime pas ceux qui entretiennent dans leurs cœurs un amour pour un autre dieu ; ceux-là seuls

qui donneront leur cœur entièrement à Dieu réaliseront leur véritable moi. Le monde visible est transitoire ; la véritable adoration doit avoir pour objet la source cachée de toute vérité, le créateur invisible de l'univers ; en conséquence, les rites purement extérieurs (circoncision, jeûne des musulmans, bains rituels, pèlerinages, adoration des idoles chez les Hindous) n'ont aucune valeur ; tous deux louent Dieu avec leurs lèvres, mais leurs cœurs sont loin de lui. La division des Hindous en castes ne peut produire que l'orgueil, péché que Dieu abhorre ; les Brahmanes n'ont pas seuls le privilège d'approcher Dieu, toute personne caractérisée par la pureté du cœur peut y atteindre. Les hommes sont sauvés par la foi, non par les actes.

Kâbir est enterré à Maghâr, dans le district de Gorakhpour ; son mausolée, entretenu par les musulmans, a été restauré en 1567 par le nabab Fidaë-khan, qui commandait la place pour les Grands-Mogols en cette année-là. Le dernier jour du mois d'Aghan (novembre), on y célèbre une fête ; on y mange du riz et l'on brûle de l'encens sur la tombe du saint. C'est dans ce monument que se trouve la peinture hindoue dont une phototypie est reproduite en tête du volume ; elle représente Kabîr accroupi sur un trône à la persane ; son fils Kamâl, un éventail à la main, se tient derrière lui ; ses deux disciples, Sourat Gopâl et Dharm Dass, sont agenouillés devant lui. Un certain nombre d'hymnes, que les adeptes répètent soir et matin, sont attribués à Kabîr.

Les membres de cette secte se divisent en deux catégories : les uns vivent en famille, les autres ont renoncé au monde et sont attachés d'une manière permanente à l'un des monastères appartenant à cette religion ; ces derniers sont distingués des autres par le nom de Baîragi. Un homme marié ayant au moins un enfant, peut abandonner sa femme et se faire moine. Il y a aussi des nonnes, soumises à un noviciat de deux ans ; ce sont généralement des veuves, ou des épouses de maris devenus moines.

La noix de coco joue un grand rôle chez les adeptes de Kabîr, parce qu'elle ressemble à la tête d'un homme ; sa surface est divisée en trois parties qui rappellent la trinité de Brahma, Siva et Vichnou, sa pulpe se forme graduellement comme la chair de l'homme, et le fruit ne contient pas de noyaux. Briser laalebasse de la noix de coco est considéré comme un sacrifice de paix.

Si Kabîr rejetait tout rite extérieur, il n'en est pas de même de ses sectateurs, qui ont un certain nombre de cérémonies, celle de l'ini-

tiation, par exemple, et le *Jót Prasád*. Le *Tcharan Mitra* (ambrosie des pieds) est le nom donné à l'eau dans laquelle on a lavé les pieds du Mahout en chef de la secte, le représentant de Kabir sur la terre ; cette eau est mélangée à de la terre très fine, ce qui forme une pâte qui sert à faire des pilules ; ces pilules sont ou avalées entières, ou pilées, dissoutes dans de l'eau et bues. La feuille de bétel spécialement préparée au temps de la célébration du *Jót Prasád* se nomme *parwána* (passeport) et est censée représenter le corps même du saint. La cérémonie de l'initiation, fort compliquée, est décrite tout au long ainsi que celle du *Jót Prasád* (littéralement : nourriture consacrée provenant du cierge), qui consiste surtout à manger de petites gaufres dans lesquelles on a introduit de la cire coulée des cierges, et qui est suivi d'un repas substantiel où chacun paie son écot.

A la mort d'un adepte, on lui fait prendre du *tcharan mitra* et de la feuille de bétel dite *parwána* ; ce sont ses lettres de créance pour le ciel. Une fois le décès constaté, on fait acheter deux noix de coco, dont l'une est placée à côté du défunt avant l'enterrement, s'il s'agit d'un Baïrági, ou la crémation des simples particuliers ; la seconde est conservée à la maison et sert plus tard d'offrande faite à la mémoire du mort.

Les croyances actuelles des adeptes sont formulées dans une littérature assez considérable dont le Rév. Westcott donne la liste ; celle-ci comprend quatre-vingt-deux numéros, sans compter huit ouvrages dont les titres ont été donnés par Wilson dans ses Essais sur la religion des Hindous, ni le *Kabir Charitra* publié en gudjérati (1881) par le pandit Walji Bhai, devenu pasteur de l'église presbytérienne irlandaise à Borsad, district de Khaïra, dans le Gudjerate ; parmi ces ouvrages, seize ont été imprimés, à Bombay, Lucknow, Calcutta, Bénarès.

On saura gré au Rév. Westcott d'avoir réuni, dans un agréable petit volume, tout ce qu'il est important de savoir au sujet de l'intéressante secte des Kabir Panthis.

CL. HUART.

H. DREYFUS. — **Essai sur le Béhaïsme**, son histoire, sa portée sociale, 1 vol. in-12, 138 pages. — Paris, E. Leroux, 1909.

Au milieu du *Götterdämmerung* qui a marqué la fin du XVIII^e siècle, les spiritualistes à tendances religieuses avaient créé la société des

Théophilanthropes, qui se réunissaient pour chanter des hymnes à la gloire de Dieu, sans pactiser avec les dogmes des religions révélées. De même Guyau, dans *l'Irréligion de l'avenir*, prophétise la formation de « sociétés d'études, scientifiques, philosophiques ou religieuses, de groupements en vue de l'assistance publique et de la culture morale, ou de simples associations d'artistes. » M. H. Dreyfus, lui, prévoit dans l'avenir un vaste syncrétisme des religions par voie d'association, préparant l'unité religieuse de toute l'humanité, vers laquelle on marche par le moyen du *Béhâïsme*, cette transformation universaliste de la religion du Bâb opérée par le second de ses disciples, Béhâ, le Messie de la nouvelle foi dont le martyr persan n'est plus que le Précurseur. Le béhaïsme est bien une association religieuse dans le genre des théophilanthropes ; ses réunions sont marquées par le chant d'hymnes à la louange de la divinité, bien séparée de sa création (contrairement à ce que pensent les coûfis) puisque Béhâ, sa créature, est le miroir où se reflète sa splendeur. Les Béhaïs sont des gens tranquilles ; à un moment où la Perse est en pleine anarchie et où les esprits ne s'y occupent plus que de politique intérieure, c'est chez eux qu'il faut rechercher les calmes spéculations sur l'infini auxquelles se plaisait naguère l'esprit iranien, orienté maintenant de tout autre côté.

Qu'est-ce que le Béhaïsme, une religion qui n'a pas de dogmes, qui n'a pas de rites, qui n'a pas de clergé, de docteurs, de scribes ? M. H. Dreyfus vous répond : « Ce n'est pas une religion nouvelle. C'est la Religion renouvelée », dégagée de tout ce qui sépare les unes des autres les diverses tendances qui se partagent les esprits à la surface de la terre, et qui se lancent réciproquement l'anathème. Ce sera, si l'on veut, le point convergent où se rencontrent les aspirations communes de toutes les sectes, qui toutes tendent à la connaissance de la vérité, bien qu'elles s'égarent en route. Aussi le Béhaïsme ne demande pas que l'on abandonne la religion dans laquelle on a été élevé ; il se consente d'en purifier les dogmes, de représenter un enseignement dégagé des antiques superstitions, « d'abandonner la lettre morte pour se pénétrer de l'esprit vivant et vivifiant ».

Le Béhaïsme admet l'apparition d'êtres supérieurs (l'auteur a évité le néologisme « surhomme », *Uebersch*), proclamateurs des grands principes moraux, guides suprêmes de l'évolution des sociétés. M. H. D. nous cite, parmi ceux-ci, Moïse, Jésus, Mohammed, Bouddha, Confucius ; il me permettra de lui faire observer que de ces noms, les trois premiers étaient connus de Béhâ-oullah, mais non les deux derniers ;

ici M. D. substitue sa science à l'enseignement de son maître qui, ainsi que je l'ai montré ailleurs, ne peut guère se dépêtrer des langes de l'érudition musulmane dans lesquels il a grandi. Et que d'inexactitudes dans le résumé du rôle des grands prophètes (p. 23) ! Comment ont-ils pu donner à l'humanité un enseignement « de plus en plus parfait, de plus en plus complet » ? Est-ce que l'auteur admet la supériorité de l'enseignement de Mahomet sur celui de Jésus et de saint Paul ? Ce serait étrange, et rencontrerait fort peu d'adhésions. « La merveilleuse influence réciproque du prophète sur son peuple, et du peuple sur son prophète », avec sa divine signification, on sait ce qu'en vaut l'aune : Moïse voyant se dresser le veau d'or dans le camp des Israélites, Jésus abandonné par ses sectateurs à Geth-Sémani, Mohammed obligé de fuir de nuit de la Mecque et de se réfugier auprès de ses alliés de Yathrib ; ce qui est vrai, tout au contraire, c'est le proverbe : « Nul n'est prophète dans son pays ! »

De même est quelque peu risquée l'affirmation qu'« il n'y a rien pour un Béhaï qui soit en dehors de la nature. » Il me semble pourtant que quand un être supérieur est considéré comme le reflet de la Divinité, comparable à la lumière qui se réfléchit dans un miroir, il y a là une croyance qui n'a rien à faire avec la physique.

Sauf deux pages consacrées au rôle joué par 'Abbâs, fils aîné de Béhâ et surnommé 'Abdoul-Béhâ « l'esclave de la splendeur », depuis la mort de son père à S'-Jean d'Acre (29 mai 1892), il n'y a rien de nouveau dans l'histoire du béhaïsme résumée en 75 pages ; mais il est bon de l'avoir fait, pour le lecteur qui n'a pas le temps de parcourir les ouvrages déjà nombreux consacrés au Bâbisme et à son dérivé, et en guise de discours préliminaire. La seconde partie, destinée à exposer la portée sociale du béhaïsme, débute par un chapitre intitulé « la vraie religion » et qui résume les doctrines morales qui sont le fond de la nouvelle croyance : s'aimer les uns les autres, être bon pour le peuple, supporter l'injustice sans se révolter, se réjouir dans les pires calamités, amender les pécheurs par l'exemple, être humble, s'efforcer de guérir les malades ; « ces paroles, dans leur grandiose simplicité, se passent de tout commentaire » ; incontestablement, mais ces belles formules ont déjà couru le monde et y ont eu un fameux succès ; et je crois bien que Jésus de Galilée, Paul de Tarse, François d'Assise, Vincent de Paul ont quelque peu contribué à les répandre. Ce n'est pas du « vague sentimentalisme » ni une « morale de couvent » ; c'est un sentiment de confraternité très puissant, qui n'a rien à faire avec cette « solidarité

(paraît-il) qui nous lie à notre prochain » et qui est connue, dans l'histoire des religions, sous le nom de *charité*. Ce dernier mot n'est même pas prononcé, bien que l'idée qu'il exprime remplisse les pages 82 et 83. La question de la séparation de l'Église et de l'État ne se posera jamais dans « la cité future fondée sur les principes béhaïs » (p. 86). Parbleu ! là où il n'y a pas d'église, la question ne saurait se poser ; les Béhaïs n'en forment point une, c'est un ensemble de petites associations sporadiques sans grand lien entre elles et qui d'ailleurs n'ont ni cérémonies cultuelles, ni clergé, ni hiérarchie sacerdotale ; mais attendez le moment où un vaste syndicat béhaï international groupera toutes les velléités réformatrices des adeptes du nouveau régime, et nous verrons alors si la question ne se posera pas, et avec quelle acuité ! Car l'État devra devenir religieux, « depuis le chef jusqu'au plus humble fonctionnaire ; » il n'y aura plus ni athées, ni philosophes d'aucune sorte, et s'il y en a encore, ils ne seront point en dehors de la communauté. L'humanité sera composée exclusivement d'anges ; douce illusion ! La société future sera une société policée, « où le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif s'unissant pour faire aboutir progressivement les réformes nécessaires, il n'y aura pas plus à redouter la tyrannie de l'autocratie que les excès de la démagogie. » Pauvre Iran ! que n'est-il devenu béhaï !

L'optimisme le plus extraordinaire règne à travers toutes les pages de cet attachant petit volume ; le docteur Pangloss serait émerveillé de voir les sectateurs qu'il compte encore, à l'aurore du *xx^e* siècle. Mais si l'on veut se rendre compte de ce qu'est actuellement le béhaïsme, de la nature de son enseignement, de ses rêves et de ses projets d'avenir, il faut lire le nouveau livre de M. H. Dreyfus ; on n'aura pas perdu son temps.

CL. HUART.

ÉMILE MALE. — **L'art religieux de la fin du moyen âge en France.** Étude sur l'iconographie du moyen âge et sur ses sources d'inspiration. — Paris, A. Colin, 1908, 1 vol. 4^e de xii-558 p., ill. de 250 gr.

L'idée maîtresse du premier livre de M. Mâle a déjà fait son chemin depuis 1899, date de la publication de : *L'Art religieux en France au*

XIII^e siècle. On n'ose plus guère soutenir la spontanéité d'invention des imagiers médiévaux, tout au moins dans ce *xiii^e siècle* que M. M. appelle « l'âge organique de l'art chrétien ». Il a résolument mis leurs œuvres en rapport avec les textes théologiques, liturgiques, légendaires de leur temps : il a montré que leur « art naïf » décèle une connaissance approfondie des *Specula* de Vincent de Beauvais, de l'*Elucidarium* d'Honorius d'Autun, des vastes encyclopédies où tenta de se fixer le savoir très mêlé du *xiii^e siècle* sur les choses divines et humaines. Dorénavant l'on ne tentera plus d'écrire un chapitre de l'histoire de l'art chrétien au moyen âge sans rechercher l'influence du livre sur l'image sculptée ou peinte.

Le second volume de M. Mâle n'est point inférieur au premier, il est au moins aussi riche de résultats, et en ces deux œuvres magistrales se trouve exploré à peu près tout le champ de l'iconographie religieuse occidentale. La méthode est constante : c'est la recherche du thème initial, pour chaque tradition iconographique, dans un ou plusieurs textes écrits. Mais tout de suite se marque la distinction profonde entre les deux époques. L'artiste du *xiii^e siècle* recevait de l'Église les grands manuels, les *sommes*, les *images*, les *miroirs* dont il utilisait les données à illustrer les cathédrales. Un même livre contenait tout ou presque tout ce que l'imagier devait savoir d'histoire sacrée ou profane, de science naturelle, de psychologie. Pour l'artiste du *xv^e siècle*, outre que la littérature laïque fournit leur programme à certaines œuvres qui ont leur place dans l'église, les grandes encyclopédies ont disparu ; M. M. a démontré l'influence de livrets obscurs sur l'art de leur temps ou tout au moins sur de petits cycles iconographiques. Le *Calendrier des Bergers*, de Guyot Marchant, l'*Ars bene moriendi*, les « livres d'images » comme la *Bible des Pauvres*, le *Speculum humanae salvationis*, ou les *Danses Macabres* par figures sont pour les artistes du *xv^e siècle* des sources d'inspiration aussi scrupuleusement utilisées que pour les hommes du *xiii^e siècle* les grands légendaires ou la liturgie de Guillaume Durand.

Maïs de plus M. M. a signalé pour cette période l'influence décisive d'un facteur nouveau, le théâtre religieux : le théâtre a mis pour la première fois la réalité sous les yeux des artistes, La mise en scène des mystères, certains détails de costume ou de jeu des acteurs, peut-être certaines traditions scéniques d'attitudes se trouvent indubitablement à l'origine de « poncifs » que se transmirent les sculpteurs ou peintres du *xiv^e*, et surtout du *xv^e siècle*. Le réalisme qui s'introduit alors dans

le geste des personnages, geste qui est souvent outré comme le jeu d'un acteur naïf, donne une impression de vu et réduit d'autant l'hieratisme légué par l'époque antérieure. M. M. a donné de cette influence directe du théâtre des exemples saisissants : « [le théâtre] a fait perdre à la scène de l'Ascension son antique noblesse. Jadis Jésus-Christ, en présence de la Vierge et de ses apôtres, s'élevait majestueusement au ciel debout dans une auréole. Des anges l'entouraient. A partir du xiv^e siècle, les artistes, au lieu de nous montrer le Christ tout entier, ne nous laissent voir que ses pieds et le bas de sa robe. Le reste du corps est censé se perdre dans le ciel... Cette bizarre image n'est que la traduction plastique d'un jeu de scène. Nous lisons en effet dans le manuscrit du *Mistère de la Résurrection* qu'au moment de l'Ascension un engin doit saisir Jésus à la taille, puis l'enlever au moyen de cordes qui doivent être cachées par des toiles « en manière de nue ». Et la rubrique ajoute cette phrase si intéressante pour nous : « Et le doit-on voir les jambes par dessous l'engin » (p. 53).

Mais ces résultats tout matériels ne sont que peu de chose auprès de la transformation que le théâtre a opérée ou tout au moins aidé puissamment dans le sentiment religieux des foules chrétiennes aux xiv^e et xv^e siècles. M. M. ne restreint pas, comme D'Ancona, l'influence du franciscanisme aux *sacre rappresentazioni* d'Italie. « Le théâtre religieux qui doit tant aux méditations des disciples de saint François, qui participe de leur exaltation, vint mettre sous les yeux des peintres et des sculpteurs les scènes les plus tragiques, la souffrance, la douleur et la mort ». M. Fr. Thode avait bien discerné dans l'histoire de l'art l'importance des *Méditations sur la vie de Jésus-Christ* dues au franciscain italien Johannes de Caulibus (xiii^e s.); mais M. M. suit leur influence sur le théâtre, dialogue et situations, et par le théâtre sur le sentiment dans l'art au xv^e siècle. Certains thèmes iconographiques en sont issus sans doute possible : le « Débat de Paradis », la « Pitié », la représentation de la Trinité sont authentiquement franciscaines.

D'ailleurs « aux théologiens d'autrefois, à ces hommes graves, nourris de doctrine, ont succédé des ignorants qui ont le don des larmes, des inspirés tout puissants sur le cœur ». C'est pour beaucoup aux disciples de saint François — et bien que certains disciples au xiv^e siècle différassent déjà étrangement du maître — que M. Mâle attribue le passage de l'« art serein du xiii^e siècle » à l'art « passionné, douloureux, pathétique » du xiv^e et du xv^e siècle. L'émotion religieuse s'arrête désormais aux plus douloureux spectacles — aux plus humains —

de l'histoire sacrée. Avec l'auteur des *Méditations*, elle décrit les détails ingénus de l'enfance de Jésus, imagine mille jeux entre l'Enfant et la Mère; mais surtout, dès le commencement du xiv^e siècle, la Passion devient la grande préoccupation de toutes les âmes. Préoccupation qui se reflète dans la création de types symboliques nouveaux et tous de nature à éveiller chez le croyant une sensation directe et presque physique (les emblèmes de la Passion, les cinq Plaies, la Fontaine de vie, la Passion mystique). De cet âge datent ces figures ou ces scènes d'un réalisme déchirant : le Christ de Pitié, le Christ mort, la Vierge au tombeau, les grands Saints Sépulcres : et ces images n'illustrent point le dogme paulinien du rachat par la Passion, mais multiplient autour du sobre récit évangélique, les détails de douleur humaine.

M. M. a consacré un des plus copieux chapitres de son livre à une monographie du tombeau, et la même observation ne peut que s'en dégager : sur les tombes du xiii^e siècle le « gisant » est impersonnel ou plutôt la personne est élevée jusqu'au type. Le mort est représenté tel qu'il vivra au grand jour de la résurrection : il a les mains jointes, les yeux ouverts et sa chair est pour l'éternité dépouillée de toutes les laideurs, de toutes les marques de vieillesse qu'il portait dans sa vie périssable. Au xiv^e siècle, la tradition eschatologique s'affaiblit : la coutume du moulage après décès se répand et incite les sculpteurs à donner une ressemblance au gisant : ses yeux se ferment, c'est maintenant un cadavre et non plus un élu. Bientôt on exagérera encore les traces de la mort sur son visage et ses membres; au xv^e siècle, l'art médiéval arrivera à son maximum de réalisme dans la représentation sur la tombe du corps décharné où déjà transparait le squelette.

Le culte des saints bénéficia de ce sentiment du pathétique humain. « On dirait que les saints ne furent jamais plus aimés qu'au xv^e, au xvi^e siècle, à la veille du jour où la moitié du monde chrétien allait renier ses vieilles amitiés. La quantité d'œuvres d'art qui leur fut alors consacrée tient du prodige ». Un peu plus loin M. Mâle ajoutera : « [les saints] étaient moins respectés qu'aimés » et c'est en effet comme des compagnons de chaque jour, plutôt que comme de puissants intercesseurs que le moyen âge, à ses derniers temps, aime à les mêler à sa vie. Leur histoire, leur souffrance était humaine et le théâtre l'humanisait encore. Peut-être d'ailleurs ne serait-il pas sans intérêt de rechercher, pour des époques antérieures, le coefficient de pathétique qui entrait déjà dans le culte des saints ou tout au moins dans la littérature hagiogra-

phique. En un livre récent, M. Zoepf a tenté cette recherche pour les vies des saints du x^e siècle.

L'art religieux du xv^e siècle traduit donc des sentiments nouveaux : il faut ajouter qu'il ne traduit de nouveau que des sentiments. Presqu'aucun reflet des nouvelles affirmations dogmatiques ou des dogmes en cours d'évolution : sur le purgatoire, le xv^e siècle répète ce qu'en savaient les âges antérieurs d'après les récits des voyages outre-tombe de S. Patrick, S. Brendan, Tungdal, Owen etc. M. M. examine un à un les documents iconographiques où il pense retrouver l'expression artistique du dogme de l'Immaculée Conception. Très peu d'œuvres en portent la marque incontestable : tout au plus le tableau de Jean Bellegambe peint quatre-vingt deux ans après la décision du concile de Bâle, visiblement « dicté » par un théologien expert, et ne pouvant aucunement représenter une tradition déjà établie sur le consensus de la piété populaire.

Pas davantage, l'art de ce temps ne toucha à la *Weltanschauung* traditionnelle. Dans le domaine physique, « l'art demeure attaché à la vieille conception du monde, rien ne trouble sa sérénité. En plein xvi^e siècle, les artistes continuent à représenter Dieu le Père portant dans ses mains un globe divisé en trois parties (Europe, Asie, Afrique) par des zones d'or ». Moralement, le xiv^e et le xv^e siècles n'ont fait que resasser le pessimisme du moyen âge, qui paraîtrait stérilisant si l'on n'en discernait aisément tout le caractère artificiel, « littéraire ».

M. Mâle écrivait dans la préface de son premier livre : « Au xv^e siècle, nous entrons vraiment dans un âge nouveau. L'art du moyen âge, comme la vieille société chrétienne, se dissout peu à peu... L'amour païen de la vie triomphe tout doucement des antiques disciplines » (*L'Art religieux du xiii^e siècle en France*, nouv. éd. 1902, p. 5). Est-ce à dire que la Renaissance avait déjà pénétré de son esprit profond, et non pas seulement par quelques formules d'art décoratif, l'art chrétien du xv^e siècle français ? Il ne ressort rien de semblable des minutieuses enquêtes dont M. M. nous offre le résultat ordonné. La mode des « triomphes » à l'antique passe d'Italie en France à la fin du xv^e siècle ; les sibylles du Dominicain Filippo Barbieri présentent, en s'aidant de Lactance, la foi chrétienne prouvée par le paganisme. Mais ces surcharges savantes n'altèrent pas le génie propre de l'art religieux médiéval. Dans deux cycles seulement se manifeste une conception païenne de la vie : celui des douze périodes de l'existence humaine correspondant aux douze mois de l'année ; celui de la danse macabre

autrefois imaginée pour illustrer un sermon et qui, « dépouillée de son commentaire, ne conserve, à vrai dire, aucun caractère proprement chrétien ».

L'art du moyen âge s'est-il davantage « dissout peu à peu comme la vieille société chrétienne » ? M. M. semble se répondre avec ces formules précises : « Si la tradition du moyen âge est morte, ce n'est pas la Renaissance qui l'a tuée, c'est la Réforme. C'est la Réforme qui, en obligeant l'Église catholique à surveiller tous les aspects de sa pensée et à se ramasser fortement sur elle-même, a mis fin à cette longue tradition de légendes, de poésie et de rêves ». Ce n'est pas le lent résultat d'une dissolution, c'est un verdict de rigueur qui a ruiné l'art médiéval. Depuis longtemps certains clercs stipulaient qu'un droit de contrôle théologique leur serait réservé sur les œuvres d'art qu'ils commandaient. Le futur propriétaire de l'admirable « Couronnement de la Vierge » de Villeneuve-lès-Avignon en a imposé les moindres détails à Enguerrand Charonton (p. 530). L'Église, au Concile de Trente, se précautionne définitivement contre la fantaisie des imagiers qu'elle emploie. Dans sa vingt-cinquième session le concile décide que l'approbation des évêques sera nécessaire pour qu'une image soit offerte à la vénération ou simplement à la vue des fidèles. L'art du moyen âge avait besoin pour vivre d'une confiance que ce jour-là l'Église lui retira.

P. ALPHANDÉRY.

A. DEBIDOUR. — **L'Église catholique et l'État sous la troisième République** (1870-1906). T. II, 1889-1906. — Paris, Alcan, *Bibliothèque d'histoire contemporaine*. Un vol. in-8, 634 pages. Prix : 10 francs.

Le second volume de cet ouvrage présente les mêmes qualités et les mêmes défauts que le premier dont nous avons rendu compte en 1906 (t. LVI, p. 122-124).

Le plus grand défaut de cette histoire consiste dans sa forme de réquisitoire. L'auteur est évidemment un chaleureux partisan de l'État, et un ennemi de l'Église romaine. Il tend continuellement à l'impartialité, mais en cherchant à accabler, en toute justice, son adversaire. Les conclusions sont durement exprimées : « C'est donc, écrit-il (p. 486), à la politique de l'excès du mal que Pie X a eu recours, qu'il s'est livré sans

réserve. C'est elle qu'il a pratiquée sans relâche, qu'il pratique encore dans toute sa naïveté, pour ne pas dire dans toute sa niaiserie. Le mot ne paraîtra pas trop fort si on se représente les politiques fort avisés, fort peu naïfs, vis-à-vis desquels il s'est mis à jouer ce jeu dangereux. » Le mot ne paraît pas trop fort, non plus, si l'on examine les considérants qui précèdent le jugement. Peut-être cependant, l'auteur a-t-il omis dans la psychologie du pape actuel des traits qui induisent à faire croire qu'il ne s'est pas « mis à jouer » un « jeu », comme on pourrait le dire de son prédécesseur. Son désintéressement sincère, l'intrépidité avec laquelle il défend un dépôt qu'il considère comme sacré, l'accent de sa piété tendent à prouver qu'on se trouve en présence d'un type rare sans doute, même parmi les papes, mais néanmoins parfaitement reconnaissable et qu'on appelle « un saint ». Il se peut que la sainteté ne soit pas une qualité propre à solutionner sagement certaines difficultés, mais quelque soit le sentiment d'un historien à ce sujet, il n'en doit pas moins constater ce caractère là où il se manifeste. M. Debidour n'a rien remarqué de ce genre dans Pie X.

Beaucoup d'autres de ses pages témoignent également d'une certaine inexpérience de l'âme catholique et même de l'âme religieuse en général.

Au point de vue politique, l'auteur n'a généralement pas compris suffisamment l'incompatibilité absolue qui existe, au sujet de la constitution des États et de la liberté politique, entre la doctrine de l'Église romaine et l'idéal du citoyen moderne. Les documents officiels de l'Église (les *Syllabus* notamment) auraient dû l'en convaincre. Rencontrant sur son chemin (page 22) des explications de cette doctrine, M. Debidour se contente de dire : « C'était là la théorie développée par le comte de Mun, et il faut bien convenir qu'elle était soutenable. » Non seulement elle était soutenable, mais c'est la thèse orthodoxe, celle qui inspire la papauté et l'épiscopat dont l'attitude étonne ou indigné sans cesse l'auteur, parce qu'il n'a pas compris qu'une Église infallible ne peut plus penser autrement sans se renier elle-même.

Sur un certain nombre de détails, même importants, il est permis de ne pas partager l'avis de M. Debidour. Il voit, par exemple, une opposition entre l'article 8 et l'article 4 de la loi de séparation, et dit que cette opposition, « intelligemment exploitée, pouvait donner lieu à des litiges et à des difficultés sans nombre ». L'opinion contraire a été soutenue, avec des textes à l'appui, non seulement par l'auteur de la loi, M. Briand, mais encore dans le mémoire confidentiel de l'archevêque de Rouen, *Les Associations cultuelles en Allemagne*, que M. Debidour cite

dans sa bibliographie, p. 414, et dont il ne semble pas avoir tenu compte. En tout cas, si les lecteurs ne se rangent pas aux opinions personnelles, dont l'auteur prodigue l'expression, ils consulteront toujours son ouvrage avec intérêt et profit ¹.

A. HOUTIN.

1) Bien que le livre soit très soigneusement imprimé, on peut y relever quelques fautes d'impression : p. 243, note, lire *Lancrau* ; p. 48, note, lire *Cheyssac* ; l'auteur ignore que ce nom est le pseudonyme d'un moine, dom Besse ; à la page 71, note, au lieu de Hauteœur, lire Hauteroche.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Memorie della R. Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di scienze morali. Série I, t. I et II (comprenant chacun deux fascicules, in-4°), années 1906-1907 et 1907-1908. — Sezione di Scienze Storico-Filologiche. — La section des sciences morales de l'Académie de Bologne, nouvellement réorganisée, a entrepris de publier des *Mémoires* dont on a dès maintenant les deux premiers volumes. Les fascicules envoyés à la *Revue*, et qui forment un tout complet, sont ceux de la section historico-philologique. Ils sont occupés pour la plus grande partie par un très long mémoire de M. Trombetti, sur les pronoms personnels et les démonstratifs dans toutes les langues du monde; l'érudition de M. Trombetti est immense, sa lecture incroyablement étendue; par malheur il n'a pas de rigueur; avec les procédés dont il use, tous les rapprochements sont possibles, mais on ne saurait rien démontrer. De plus le dernier des quatre fascicules renferme un long mémoire sur la position de l'étrusque; M. Trombetti se rallie à l'hypothèse de l'illustre linguiste de Copenhague, M. V. Thomsen, qui a rapproché l'étrusque des langues du Caucase. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur ces mémoires, qui sont purement linguistiques. Avec les deux premières parties des mémoires de M. Trombetti, le premier volume n'a qu'un article d'histoire littéraire de M. Albini: le *Liber isotaeus* et son auteur. Outre les mémoires de M. Trombetti, le second volume renferme un travail où M. Albini étudie dans quelle mesure saint Thomas a christianisé les doctrines d'Aristote, et quelques pages où M. Puntoni discute le texte de certains passages de l'hymne homérique à Artémis, et conclut au caractère récent de cet hymne. On voit que cette nouvelle publication académique renferme certains travaux qui touchent à l'histoire des religions. Il est heureux qu'un nouveau moyen de publier soit fourni aux savants de Bologne; mais on ne peut s'empêcher de déplorer d'autre part la dispersion toujours croissante des publications infiniment diverses où s'éparpillent les travaux de nos confrères italiens et la difficulté que cet éparpillement donne à les suivre avec l'attention qu'ils méritent.

A. MEILLET.

RENDTORFF. Die Taufe im Urchristentum. — Leipzig, 1905, in-8°, 55 p. — Ce mémoire sur le baptême dans le christianisme primitif a été lu, voilà quatre ans déjà, dans une conférence ecclésiastique, à Kiel. Il veut être purement historique. L'enquête, dont la base n'est pas assez large, ne prend pas son point de départ dans le texte de Matthieu XXVIII, 19, parce que l'authenti-

citée en est discutée, mais dans les lettres de Paul. Aux yeux de l'apôtre, le baptême avait de lui-même une efficacité sacramentelle et non simplement la valeur d'un symbole. M. R. place cette efficacité dans la transformation éthique dont le baptême marquait l'instant décisif. C'est trop moderniser les conceptions de Paul. Pour lui, la renaissance morale du néophyte, loin d'être la raison intime de l'efficacité du rite, en découlait plutôt comme l'un des effets de son action quasi magique.

A tort selon nous, M. R. considère la formule trinaire de Matthieu XXVIII, 19, comme inattaquable du point de vue de la critique textuelle, la fait remonter en son essence à Jésus, et va jusqu'à reconnaître une historicité substantielle aux discours d'adieu présentés par le 4^e évangile. Il accueille avec sympathie l'hypothèse gratuite d'après laquelle Jésus lui-même aurait baptisé avant l'emprisonnement du précurseur.

Le baptême chrétien primitif aurait été accompagné d'une confession des péchés et de la récitation d'une profession de foi à laquelle le néophyte donnait son assentiment par le répons Κύριος Ἰησοῦς. L'efficacité attribuée à l'imposition des mains serait, comme celle du rite entier, d'ordre tout psychologique. Nous ne partageons pas l'assurance de l'auteur.

F. NICOLARDOT.

B. DOMBART. — **De civitate Dei**, t. I, 3^e éd. — Leipzig, 1909, in-12, 599 p. 5 M. — M. A. Kalb publie dans la collection grecque et latine de Teubner, en troisième édition, les livres I-XIII de la Cité de Dieu. Il a reçu le travail des mains défaillantes de M. Dombart, et l'a heureusement parachevé. A la fin de la première partie de la préface, consacrée aux manuscrits collationnés, M. Kalb a ajouté quelques indications sur l'emploi qu'il fait du codex G et les principales éditions anciennes : la plus importante est celle de Strasbourg, en 1468 ; elle corrigeait l'édition princeps de l'année précédente en adoptant un grand nombre d'excellentes leçons, fournies par des manuscrits supérieurs à *q*, de Padoue, que sa devancière avait suivi.

F. N.

A. LUCHAIRE. — **La Société française au temps de Philippe-Auguste**. — Paris, Hachette, 1909, un vol. in-8° de III-459 pages — Ce tableau de *La Société française au temps de Philippe-Auguste* est la seule œuvre inédite qui ait été retrouvée parmi les papiers de l'éminent historien du moyen âge capétien. Après avoir fermement songé à écrire une histoire complète du règne de Philippe-Auguste et après avoir fait de ce règne, pendant cinq ans (1895-1900) l'objet de son cours public à la Sorbonne, M. Luchaire avait, en 1901, changé brusquement l'orientation de ses travaux en même temps que de son enseignement et entrepris la publication de sa brillante série de volumes sur le pontificat d'Innocent III. Le manuscrit de son cours sur Philippe-Auguste et son temps, était heureusement conservé : il en avait détaché, dès 1899, un chapitre sur

l'Université de Paris (publié dans la *Bibliothèque de l'enseignement supérieur*) et même en entama en 1900 la publication intégrale dans le recueil des *Séances et travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*. Deux chapitres parurent coup sur coup dans ce recueil, l'un sur l'état matériel et moral de la population (1900), l'autre sur les paroisses et les curés (1901) ; ils forment les chapitres I et II du volume publié aujourd'hui par les soins de l'un des plus distingués élèves du maître, M. Louis Halphen (Voir aussi *Revue de Paris*, 1900, t. IV, pp. 189-198 et *Grande Revue*, 1900, t. XIII, p. 317-328). M. Luchaire ajourna la publication des autres chapitres de son cours. Il en tira encore cependant un article (*Revue Bleue*, janvier 1908) sur les mariages et les divorces dans le monde féodal, et surtout y puisa largement pour écrire le volume qu'il consacra en 1901, dans l'Histoire de France de M. Lavissee, aux règnes de Louis VII, de Philippe-Auguste et de Louis VIII.

Pourtant tout le contenu de ce livre posthume ne s'en trouve pas défloré. Bien au contraire, les chapitres consacrés à la société religieuse du début du XIII^e siècle y ont une nouveauté d'aperçus et un équilibre de développements qui en font une des parts les plus originales de l'œuvre d'A. Luchaire. Il montre le rôle foncier, national de l'Église capétienne et d'autre part la vie « catholique » de l'Université : « ce n'est pas le roi de France, ce n'est pas l'évêque de Paris, c'est le pape qui règne sur l'Université ». M. L. a aussi défini l'importance de l'évolution de l'ordre canonial, le développement des chapitres « seigneuries collectives » dans la société de leur temps. Le rôle des évêques dans la floraison de l'art gothique est indiqué largement, sans inutiles minuties. Un « tableau » était particulièrement difficile à composer de traits précis : celui de la vie monastique. Le monachisme de l'époque de Philippe-Auguste est tout de transition, les règles anciennes se survivent ; M. Luchaire a rendu ce désarroi en traçant les psychologies contradictoires de quelques moines-types, il a noté les rares remarques d'ensemble que l'on peut tirer de ce chaos moral et disciplinaire. Il avait d'ailleurs, pendant l'année scolaire 1899-1900, fait quatre leçons sur les ordres mendiants ; mais il n'a pas paru aux éditeurs de ce posthume que le manuscrit de ces leçons fût en état d'être publié. La substance en a d'ailleurs passé dans les pages que M. L. a consacrées au même sujet dans l'Histoire de France Lavissee (t. III, 1^{re} partie, p. 352-363).

P. ALPHANDÉRY.

E. v. MOELLER. — **Die Elendenbrüderschaften.** Ein Beitrag zur Geschichte der Fremdenfürsorge im Mittelalter. Leipzig, Hinrichs, 1906, un vol. 8° de 176 pages. — M. v. M. nous donne une très complète histoire locale de ces confréries de bienfaisance dont la mission était d'enterrer les étrangers morts sans ressource ou isolés, et de faire dire des prières pour leurs âmes. Accessoirement les *Elendsgilden* tenaient hôpital pour les malades pauvres et aussi auberge pour les « passants » misérables. Ces institutions permettaient

aux fidèles de satisfaire à un au moins des devoirs compris dans les « œuvres de miséricorde » traditionnelles. Elles ne se répandent pourtant qu'à partir du début du xiv^e siècle, et M. v. Moeller voit leur origine dans l'institution par Urbain IV de la fête dite du Saint-Sacrement (origine dont le nom allemand de cette fête *Frohnleichnamfest* rend beaucoup mieux compte); elle est instituée en 1264; mais la promulgation officielle n'a lieu qu'en 1311 au concile de Vienne. Les premiers témoignages rassemblés par M. v. M. indiquent la fondation d'*Elendenbrüderschaften* à Berlin vers 1312, à Salzwedel en 1327, — naturellement à distinguer des hôpitaux antérieurement créés par eux à Brunswick en 1224 etc. Ces fondations se trouvent donc tout à fait en dehors du courant de charité pratique issu des ordres mendiants.

P. A.

P. CHAMPION. — **Le Prisonnier desconforté du château de Loches.** Poème inédit du xv^e, publié avec une introduction, des notes, un glossaire et deux fac-similés. — Paris, H. Champion, 1909, un vol. gr. 8^o de xxii-88 pages. — Très intéressant document sur l'histoire de la pensée religieuse à la fin du moyen âge. Ce petit poème, découvert et copié par Marcel Schwob, a été excellemment publié et commenté par M. P. Champion. L'auteur était un prisonnier politique enfermé au château de Loches, vraisemblablement sous Charles VIII, mais qui, malgré les patients efforts de M. P. Ch. pour l'identifier, doit rester anonyme. Dans sa captivité, ce prisonnier a fait son examen de conscience, l'a consigné en des vers de puissance inégale, mais où se fait jour une hardiesse de pensée qui le place sensiblement au dessus des auteurs contemporains de « débats » moraux ou de traditionnelles psychomachies. Il se compare en sa souffrance au Christ lui-même, puis rend Dieu responsable de son malheur. Ce Job du xv^e siècle rétorque un à un les commandements de Dieu dont il juge l'observation incompatible avec la faiblesse humaine; il s'avoue coupable des sept péchés mortels et s'en justifie; il reconnaît avoir renoncé à la foi, il expose ses doutes : la faute n'en saurait, pense-t-il, retomber sur lui; Dieu, dans ce débat, serait juge et partie. L'homme pèche, parce que Dieu l'a créé pour pécher. D'ailleurs si Adam a failli, est-ce une raison pour accabler son descendant? Puis il raille ce soliloque qui le conduit au blasphème. Il entrevoit la mort comme la seule réalité de ce monde; et il se prend à nouveau à réciter les psaumes de la pénitence.

P. A.

J. KURD NIEDLICH. — **Religionsgeschichtliche Tabellen unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Entwicklung zum und im Christentum.** — Leipzig, Dorffling et Franke, 1909, un vol. 4^o de 120 pages et 10 planches. — Ce livre laborieux, savant même, et qui renferme d'utiles synchronismes, appartient malheureusement à un genre assez

faux : il s'efforce d'amalgamer la géographie, la chronologie et la statistique en une hybride démographie religieuse. Chronologiquement les affirmations en « chiffres ronds » abondent et déconcertent souvent; de même les raccourcis trop brefs. — Des cartes statistiques les unes sont ingénieuses et claires, les autres présentent des localisations par trop simplistes : on reste rêveur devant la façon dont sont figurées les « traces de paganisme dans l'Italie en 600 » (table VII, A), la « diffusion de l'Islamisme en Afrique centrale (t. X) etc.

P. A.

A. MATER. — La Politique religieuse de la République Française. Précis historique publié par le Comité pour la défense de la politique religieuse de la France à l'étranger. — Paris, E. Nourry, 1909, 1 vol. in-12 de 140 pages.

Les Textes de la Politique française en matière ecclésiastique. 1905-1908, publiés par le Comité pour défendre à l'étranger la politique religieuse de la France. — Paris, E. Nourry, 1909 in-12 de 200 pages. — Ces deux livres, que nous fait parvenir l'active maison d'édition E. Nourry, ont en dépit de toutes leurs garanties d'objectivité un caractère d'« actualité tendancieuse » sinon de polémique directe qui nous autorise à n'en pas fournir ici une analyse critique. Mais puisque c'est là de l'histoire qui se fait, nous signalons bien volontiers à titre documentaire ces deux volumes sérieux et compétents. L'ouvrage de M. Mater est l'introduction d'une série de publications de textes « destinés à faire comprendre à l'étranger la politique religieuse de la France » dans les événements qui ont précédé ou suivi la rupture du Concordat. Un comité composé de membres de l'Institut et de professeurs de Sorbonne s'est formé dans le but de propager à l'étranger cet exposé de la politique française. Le volume de textes qui y est joint renferme les documents suivants :

I. Extrait du rapport de M. A. Briand, 1905. — II. Loi du 9 décembre 1905. — III. Encyclique *Vehementer* du 11 février 1906. — IV. Lettre dite des cardinaux verts (26 mars 1906). — V. Statuts des futures associations cultuelles adoptés par les évêques le 31 mai 1906. — VI. Encyclique *Gravissimo* du 10 août 1906. — VII. Supplique d'un groupe de catholiques français au Pape Pie X (2 sept. 1906). — VIII. Loi du 2 janvier et 28 mars 1907. — IX. Encyclique du 6 janvier 1907. — X. Loi du 13 avril 1908. — XI. Lettre apostolique du 17 mai 1908. — XII. Jugement du Tribunal de Brive du 23 décembre 1908. — XIII. Discours de M. A. Briand du 12 février 1909. — XIV. Une association cultuelle catholique autorisée par Rome en 1908. — Tous ces textes sont donnés dans leur rigoureuse intégralité et sans aucun commentaire.

P. A.

CHRONIQUE

CORRESPONDANCE

Les *Notes sur le Grand Véhicule* que nous publions plus haut (pp. 338-348) nous ont été adressées par M. de La Vallée Poussin en réponse au compte-rendu de son livre par M. Sylvain Lévi, paru dans le tome LVIII, p. 248-253. Comme toujours en pareil cas, nous avons communiqué cette réponse à l'auteur du compte-rendu. Nous recevons les lignes suivantes de M. Sylvain Lévi :

« M. de La Vallée-Poussin a été mon élève et il est resté mon ami. C'est sur sa demande formelle et pressante que j'ai rendu compte de son travail. Ai-je eu tort de lui témoigner mon affection par une critique sincère ? Il proteste aujourd'hui. Je me refuse à le suivre dans la polémique qu'il engage. Je ne m'exposerai pas à rompre, par amour des arguties et sans profit réel pour la science, avec un ami qui m'est cher et un élève que je m'honore d'avoir formé. »

DÉCOUVERTES

Scène rituelle peinte de l'époque quaternaire (Espagne). — Parmi les peintures rupestres découvertes dans le bassin inférieur de l'Èbre par M. Juan Cabré Aguila et étudiées par l'abbé H. Breuil, il faut signaler comme d'un intérêt exceptionnel un groupe de dix personnages : quatre femmes à droite d'un homme et cinq femmes à gauche. L'homme est entièrement nu, les femmes paraissent avoir le torse nu ; elles portent, serrées à la taille, des jupes qui évoquent les figures crétoises de haute époque. L'abbé Breuil pense que cette peinture fixe le moment « d'une danse ou de quelque cérémonial analogue où neuf « dames » entoureraient un homme ; on songe à quelque rite d'initiation, à une danse du genre de celle que Stow rapporte, destinée à célébrer la puissance créatrice de Kaang, ou quelque sorcier Bushman, personnifiant le dieu, entouré d'une bande de femmes dansant frénétiquement ». Ces figures appartiennent au paléolithique récent : « La scène des « dames » et de l'homme lève un petit coin du voile qui couvre la vie sociale de ces lointaines populations, et les costumes nous disent quelque chose des modes encore ignorées au service desquelles les couturières magdaléniennes utilisaient les fines aiguilles à chas que les cavernes des Cantabres, des Pyrénées et de la Dordogne ont livrées depuis si longtemps à l'étonnement des chercheurs ». (*L'Anthropologie*, janv.-fév. 1909.)

Épigraphie grecque et latine d'Égypte. — Parmi les textes relevés en Égypte par M. Seymour de Ricci (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1909, p. 144-165), il faut signaler des épitaphes gréco-juives provenant de Tell el-Yahoudiyeh de l'époque d'Auguste, une dédicace à Jupiter héliopolitain relevée à Assouan sur un lourd autel de granit rose, quelques graffiti païens de basse époque gravés sur les murs des temples de Philae, un nouvel exemplaire de la prière pour les morts que les chrétiens de Nubie lisaient encore en grec en 1181 de notre ère, enfin des renseignements sur une trouvaille de dix-sept manuscrits faite à Edfou et notamment sur un manuscrit en langue nubienne renfermant les actes de saint Ménas et les délibérations du Concile de Nicée.

L'Iseum Campense. — Dans une communication à l'Académie de Berlin (*Sitzungsberichte*, 1909, p. 640-648), M. H. Dressel identifie le temple figuré sur une monnaie de Vespasien avec le temple d'Isis élevé sur le champ de Mars à Rome. Comme particularités, le fronton n'est pas triangulaire, mais en forme de cintre et repose, par l'intermédiaire d'une architrave, sur des colonnes corinthiennes. Entre les colonnes, on aperçoit le naos bas, qui abrite la statue divine, dont la porte est ornée du disque ailé et d'une frise d'uraeus. Dans l'ouverture de la porte, apparaît Isis tenant une patère dans la droite et la *situla* dans la gauche. De part et d'autre de la colonnade, on aperçoit une figure nue accompagnée d'un sphinx et portant un ornement sur la tête. M. Dressel croit que ces figures sont féminines. Le fronton est orné d'un relief montrant Isis-Sothis chevauchant le chien de Sirius. La déesse munie d'une haute coiffure, tient le sistre dans la droite levée. Six étoiles l'entourent. Il est intéressant de constater que si la partie extérieure du temple, le péribole, offre une architecture composite, le petit sanctuaire intérieur est de forme purement égyptienne; seule l'idole d'Isis affectait le type grec.

Sanctuaire oriental trouvé à Ostie. — Tandis que M. Gauckler poursuit avec un rare bonheur ses trouvailles dans le sanctuaire syrien du Janicule, M. Dante Vaglieri (*Comptes-rendus Acad. des Inscript.*, 1909, p. 184 et suiv.) découvre à Ostie un petit sanctuaire dont l'arrangement lui parut tout d'abord répondre à un mithraeum du type décrit par M. Cumont. Mais une inscription, au lieu du vocable attendu de Mithra, a fourni celui de Sabazios : *L. Aemiliu[s]... EVSC ex imperio Jovis Sabazi votum fecit*. Toutefois, ce texte n'est pas décisif. Il n'est pas dit que la dédicace soit faite à Sabazios. Une autre dédicace *Numini C[ae]lesti* n'est pas plus significative et il faut attendre de la suite des fouilles la solution de ce problème.

Fouilles du mont Auxois. — Dans le rapport présenté par le commandant Espérandieu sur les fouilles exécutées en 1907 (*Bullet. arch. du comité des trav. hist.*, 1908, p. 142-170, pl. XI-XVI) on relève une statuette d'Epona

(pl. XIV) en pierre, qui offre cette particularité de tenir une couronne; une autre Epona sur un ornement en bronze et tenant une corne d'abondance; un groupe en pierre, fréquent en pays éduen, du dieu et de la déesse assis (pl. XV); la partie supérieure d'une statuette en bronze de Mercure; neuf rouelles à quatre rayons que M. Espérandieu considère non comme des monnaies gauloises, mais plutôt comme des symboles religieux; un certain nombre de tessons de terre rouge dite samienne provenant de deux vases décorés à l'intérieur de reliefs mithriaques. Or, les reliefs de ce genre sur vases d'argile sont extrêmement rares : « S'ils ne fournissent pas la preuve absolue qu'il y avait à Alesia un mithraeum, du moins est-il permis de supposer qu'on y rencontrait des mithriastes ».

Églises byzantines de Constantinople. — MM. Ebersolt et Ad. Thiers ont étudié et relevé à Constantinople dix anciennes églises imparfaitement connues jusqu'ici. Ces basiliques, octogones, sanctuaires triconques, églises à croix grecque, s'échelonnent du v^e au xiv^e siècle. En même temps, la colonne de Marcien et l'hippodrome ont été l'objet de constatations intéressantes (*Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 214-217).

Église des Croisés à Nazareth. — M. Clermont-Ganneau a signalé (*Comptes-rendus Acad. des Inscr.*, 1909, p. 227) la découverte des substructions de l'ancienne basilique des Croisés à Nazareth, sur l'emplacement du couvent franciscain actuel de cette ville. On a relevé cinq chapiteaux de forme polygonale, ornés de très belles sculptures où l'on reconnaît une vingtaine de scènes se rapportant aux récits évangéliques.

R. D.

PUBLICATIONS DIVERSES

Les 2^e et 3^e fascicules du t. XII (1909) de l'*Archiv für Religionswissenschaft* débutent par une intéressante étude de Fr. von Duhn, *Der Sarkophag aus Haghia Triada*. Nos lecteurs étant au courant de la question (cf. *RHR*, 1908, II, p. 364-370), nous croyons devoir insister sur les conceptions particulières au savant professeur de Heidelberg. Ainsi, il commence sa description du sarcophage par la grande face qu'on désigne généralement comme face II. Dans l'ensemble, cette suite de peintures figurerait des cérémonies visant uniquement le mort. Sur cette face II nous avons d'abord la femme qui étend les mains sur une corbeille. M. v. D. conjecture que cette corbeille contient le couteau du sacrifice et les *oulai* ou grains d'orge qu'on doit répandre ensuite sur la tête des victimes et sur l'autel. La femme les consacre et invoque la divinité dont l'aide lui est indispensable pour évoquer le mort. La divinité entend l'appel et

se manifeste dans l'oiseau, vraisemblablement un corbeau, perché sur la hache double, fixée au sommet du poteau sacré. Derrière la prêtresse, les bêtes du sacrifice, le joueur de flûte et le chœur des cinq femmes marquent un second temps. La suite se lit sur la face I qu'il faut alors expliquer en commençant par la gauche. D'abord, les deux femmes dont l'une apporte dans des vases le sang du sacrifice et dont l'autre le verse dans un grand récipient entre les poteaux sacrés. Elles sont assistées d'un joueur de lyre. Viennent ensuite, tournant le dos à la scène précédente, trois hommes respectivement porteurs d'une barque, d'un veau blanc tacheté de noir et d'un veau jaune et blanc. Enfin, devant eux, le mort en avant de sa tombe.

Le sacrifice a évoqué le mort ; on lui offre alors la barque qui doit le mener dans l'autre monde et des animaux qui assurent sa subsistance, car la route est longue. Mais que fait-on de la chair des animaux sacrifiés ? Et d'autre part, comment peut-on offrir des animaux au mort sans les sacrifier ? Nous préférons admettre que le peintre a figuré deux temps d'une même cérémonie : dans le premier on présente l'offrande, dans le second on la fait réellement parvenir au mort par la vertu du sacrifice et, croyons-nous, le sacrifice s'adresse à la fois à la divinité et au mort. Pour justifier la division en un grand nombre de scènes, M. von Duhn s'appuie sur la différence de ton du fond : « chaque scène a sa propre couleur de fond ». Ce criterium archéologique est-il bien certain ? Nous ne voyons pas qu'on puisse séparer le mort des trois personnages aux offrandes et cependant il se détache sur un fond différent. De même, le joueur de flûte et les cinq femmes qui le suivent. Dans l'explication si délicate des deux petits côtés, M. von Duhn adopte l'hypothèse de M. Paribeni qui reconnaît le mort dans le char traîné par deux griffons et l'âme du mort dans l'oiseau à huppe — le *ba* égyptien — venant à sa rencontre. — Dans le reste du numéro, M. R. R. Marett, *The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion*, expose la théorie qu'il a développée avec succès devant le congrès d'Oxford (voir *RHR*, 1908, II, p. 345-346) et qu'il avait formulée dès 1900. Dépassant la conception de Tylor, il place à la base des phénomènes religieux, dans un stade pré-animiste, l'idée de *tabou* et celle de *mana* (voir *RHR*, 1908, II, p. 195) et, à l'inverse de Frazer, il n'admet pas qu'à l'origine la magie et la religion n'aient rien eu de commun. — R. Hackl, *Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekytos* et *Eine neue Seelenvogel-darstellung auf korinthischem Aryballos*. — O. Franke, *Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistan und China*. — Sam Wide, *Grabesspende und Totenschlange*, représentations du mort sous forme d'un serpent se nourrissant des offrandes, et *Aóroi Biaiothanatoi*, cherche à montrer contre S. Reinach (*Archiv*, IX, p. 312-322 = *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 272-282) que là où l'on peut s'appuyer sur des fondements solides, la condamnation de l'avortement dans les milieux grecs remonte à une influence juive ou même chrétienne. — Le regretté K. Vollers étudie la légende de *Chidher*. Quand on trouve ensemble Elie et Chidher, on doit les mettre en parallèle, d'un côté avec Gilga-

meš et Eabani, de l'autre avec les Dioscures. Le personnage de Chidher est un produit du syncrétisme islamique qu'on retrouve dans tous les pays musulmans, mais plus particulièrement en Mésopotamie et en Syrie. Dans cette dernière contrée, il a hérité d'Adonis. — L. Malten, *Der Raub der Kore*. — Julius Boehmer, *Tabor, Hermon und andere Hauptberge*, tente d'expliquer Psaume, 89, 13; et *Jericho*. — A. von Domaszewski, *Die Kalender von Cypern*, relève dans des calendriers chypriotes d'époque romaine, un témoignage de ce pouvoir absolu des maîtres du jour, resté l'idéal des sujets orientaux de l'empire.

— M. Alfred Loisy vient de publier une deuxième édition revue et augmentée, en réalité une édition nouvelle, de *La Religion d'Israël* (chez l'auteur, Ceffonds près Montier-en-Der, Haute-Marne, 1908). L'avant-propos prévient le lecteur que les développements de caractère apologétique ont été supprimés, « la préoccupation d'adapter le catholicisme à l'esprit moderne étant désormais étrangère à l'auteur ». Sous une forme aisée, dépouillée — peut-être trop, car le grand public n'est plus réfractaire à une judicieuse bibliographie — de tout appareil d'érudition, ce volume expose les idées du savant exégète sur les sources de la religion d'Israël, les origines, le yahvisme ancien, le prophétisme, le judaïsme et le messianisme. On lira avec intérêt les solutions données aux problèmes nombreux et complexes abordés dans ces pages rapides. Nous n'en retiendrons qu'une, celle qui tend à résoudre la question — que l'état actuel de notre documentation rend si difficile à élucider — de savoir comment les Israélites sont parvenus au monothéisme et à quelle époque. Sur ce point capital, M. Loisy s'écarte résolument de l'école de Wellhausen pour se rapprocher de Renan. Le monothéisme des Israélites daterait de leur vie nomade et dériverait du culte de la tribu s'attachant à l'esprit du dieu ancêtre et protecteur qui, seul dans le monde des esprits, aurait revêtu une personnalité bien définie et une action permanente. Les Israélites seraient passés directement du totémisme au monothéisme, sans connaître l'état polythéiste proprement dit. Cette opinion n'est pas avancée sans réserves d'autant que, dans cette œuvre de vulgarisation, l'auteur n'a pu donner tous ses arguments ni réfuter les objections pressantes soit contre l'historicité des récits bibliques concernant les quarante ans au désert, soit contre la pseudo-tradition monothéiste du désert. Contre l'hypothèse totémiste, grâce à laquelle on semble vouloir ranimer cette dernière, il y a une objection grave, c'est que le désert de Syrie, depuis les temps quaternaires, n'est pas une terre giboyeuse. Pour chasser dans le désert, il faut tout au moins disposer du cheval et ce n'était certainement pas le cas des anciens Israélites.

— M. Alf Torp, professeur à l'Université de Christiania, édite des études linguistiques de Sophus Bugge intitulées : *Das Verhältnis der Etrusker zu den Indogermanen und der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasiens und Griechenlands* (Strasbourg; Trübner, 1909) auxquelles le regretté linguiste n'a pu mettre

la dernière main. Un chapitre concerne les cultes étrusques et tend à démontrer que l'inscription sur bandelette de momie, conservée au Musée national d'Agram, publiée en 1892 par J. Krall et étudiée en 1903 par Torp, renfermerait un rituel de sacrifice. L'invocation aux héros que prononcerait le prêtre étrusque en leur offrant la libation de vin, mentionnerait Sémélé, Antiope, Amphion et Laios. Les légendes grecques de ces personnages nous reportent en Béotie; mais ce ne serait là qu'un aboutissement : le nom de Sémélé serait d'origine étrusque et non grecque. Par delà l'Europe orientale, la langue étrusque rejoindrait celle de certaines tablettes cappadociennes et des tablettes d'El-Amarna provenant du pays d'Arzawa. Ce dernier, encore mal déterminé, était certainement en Asie-Mineure : ainsi seraient confirmées les anciennes traditions sur la patrie d'origine des Étrusques.

R. D.

— En ce début de juillet, de grandes solennités jubilaires ont lieu à Genève. A l'occasion du 400^e anniversaire de la naissance de Calvin, Genève fête la fondation de son Église et aussi de son Université, l'une étant de très peu l'ainée de l'autre. Il doit être posé la première pierre d'un monument à la Réformation, mais dans les fêtes et visites qui sont portées au programme de ces journées de célébration religieuse la science historique devait trouver son profit, du fait même que ces solennités se déroulaient dans la vieille et studieuse cité. Des expositions rétrospectives d'histoire locale et d'histoire du protestantisme, des conférences et publications sur l'ancien Genève, sur le calvinisme et sa diffusion ont été organisées. Les études calviniennes ont d'ailleurs déjà reçu, du mouvement créé par ces fêtes, un puissant adjuvant : déjà le *Reformierter Bund* allemand a lancé une circulaire annonçant la constitution d'un « Fonds Calvin » pour l'avancement des études allemandes sur la Réformation issue de Genève.

Mais en même temps l'active Université de Genève, dans laquelle notre Revue compte de si précieux collaborateurs et de si fidèles amis, a fêté le 350^e anniversaire de sa création de la façon la plus scientifiquement efficace, la plus « universelle » en publiant une série de mémoires dûs à tous ses professeurs. Des titres qui nous sont parvenus nous retenons pour nos disciplines : Ed. Montet : *Le culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc*; P. Oltramare : *La formule bouddhique des douze causes, son sens original et son interprétation théologique*; Ed. Naville : *Les têtes de pierre déposées dans les tombeaux égyptiens*; H. Balavoine : *Le Nouveau Testament et le gouvernement de droit divin*; Fr. de Cure : *L'action politique de Calvin hors de Genève d'après sa correspondance*, etc. Deux de ces mémoires nous ont été aimablement adressés par leurs auteurs; ce sont ceux de MM. Montet et Oltramare.

On sait la haute compétence de M. Montet sur l'Islam dans l'Afrique septentrionale. Dans ces régions le culte des saints et le nombre et l'influence des confréries vont en augmentant de l'est à l'ouest, en sorte que c'est au Maroc

que nous trouvons le plus riche développement de l'un et de l'autre de ces phénomènes religieux. Le Mahométisme dégénère singulièrement entre les mains des Berbères qui forment la majorité de la population du Maghreb. Sur les confréries marocaines M. Montet a publié, on le sait, plusieurs travaux dont deux parus dans notre Revue (t. XLV, n. 1 et t. LIII, n° 3). Ce qu'ajoute le savant islamisant dans le présent mémoire sur le culte des saints aux renseignements que nous devons déjà aux travaux de MM. Goldziher, Doutté, Trumelet, Mouliéras, Ch. de Foucault, ce sont les résultats d'observations directes, faites sur place au cours de longs séjours dans les centres maraboutiques, interprétées et coordonnées à l'aide d'un sens profond de la vie religieuse marocaine. Les chapitres sur les causes spéciales et locales du culte des marabouts, sur leur rôle politique et social, surtout étudié à la lumière des récentes campagnes franco-marocaines et des opérations sud-oranaises, sont de l'intérêt le plus neuf.

— M. Oltramare a employé tout le charme et toute la clarté d'exposition dont sont marqués ses moindres travaux à nous faire discerner la portée philosophique du Pratītyasamutpāda et des récits de la nuit fameuse où, après ses sept jours d'intense méditation, le Çākyamuni, de bodhisattva qu'il avait été jusque-là, devint enfin un bouddha parfait. Ces récits s'accordent à présenter comme décisive la découverte de la chaîne des causes. Ce fut pour le bodhisattva la solution, la *bodhi*, l'illumination attendue. En mettant cette formule, ces douze nidāna, au centre de son enseignement doctrinal, quel but le bouddha poursuivit-il ? Il n'a pas voulu donner la formule de la causalité universelle ; son but n'a pas été non plus de donner la formule de la vie humaine. Il n'a pas répondu à la question : Qu'est-ce que la vie ? mais : pourquoi la vie est-elle ce qu'elle est ? C'est donc une tentative pour expliquer la qualité de la vie sans qu'interviennent ni la notion d'âme, ni la notion de Dieu. C'est là sa portée négative. Elle a aussi une valeur positive : elle affirme que la souffrance est « dépendante ». Le principe général est : tout phénomène n'existe qu'en raison d'un autre phénomène, sa cause immédiate — « Par sa conception du monde et de la vie, le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes ; le bouddhisme a poussé presque jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses ».

— M. H. de Genouillac publie dans la *Revue Historique* (juillet-août 1909) un important article d'ensemble sur *Une cité du bas-Euphrate au quatrième millénaire*, Lagas, l'ancienne Tello. Les documents sur lesquels s'appuie cette étude sont de deux sortes ; les uns sont des textes de nature historique ou religieuse ; ils ont été publiés pour la plupart dans les *Découvertes en Chaldée* par E. de Sarzec et L. Heuzey et se trouvent, avec la transcription et la traduction, réunis dans les *Inscriptions de Sumer et d'Akkad* de Fr. Thureau-Dangin ; les autres sont des textes de nature économique et pratique ; un certain nombre se trouvent dans le *Recueil de tablettes chaldéennes* de Fr. Thu-

reau-Dangin, les *Documents présargoniques*, I, du colonel Allotte de la Fuye, les *Dokoumentiy Khoziaictvennoi ottstchenocti drevneichei zpokhi Khaldei* de M. D. Nikolovsky (Saint-Pétersbourg, 1908), et les *Tablettes sumériennes archaïques* publiées récemment par M. H. de Genouillac et dont il sera bientôt rendu compte ici même. M. de G. avait déjà, dans l'introduction des *Tablettes sumériennes* (p. ix à xxi) donné une étude critique sur la société sumérienne à l'époque la plus ancienne et ce sont les principaux résultats de ce travail — surtout en ce qui a trait au patésiat de Lagas — qui se trouvent exposés dans le présent mémoire. — Sur la religion du bas-Euphrate, M. de G. fait une première remarque générale, c'est que les noms des dieux, les formes du culte, les fonctions sacerdotales et les sentiments religieux sont essentiellement les mêmes aux temps reculés des princes de la dynastie d'Ur-Nina et, cinq siècles plus tard, au moment de l'âge d'or de la littérature sumérienne, aux jours de Gudéa. Parmi les dieux, M. de G. distingue : 1° les dieux de la théologie au sommet de la hiérarchie divine : Anu, seigneur et père des dieux ; Enlil, roi du ciel et de la terre ; Enki, roi de l'abîme, roi d'Eridu ; Enzu, dieu de la lune ; Babbar, le soleil ; Ninni, Istar guerrière ; Ninharsag, mère des dieux ; 2° les dieux de la légende, héros de l'épopée de Gilgames : Gilgames lui-même, secondé par son ami Eabani, l'homme-taureau ; Humbaba, roi du pays des cèdres, son adversaire, etc. ; 3° les dieux particuliers de la nation : Ningirsu qui « est le Jahwé de Lagas » ; Bau, son épouse et protectrice d'une partie de la ville : les dieux leurs fils Dunsaggana et Galalim et sept vierges, filles de Bau ; Ninsar, le porteglaive de Ningirsu. D'autres divinités protégeaient certains quartiers de la cité : Nina surtout, ensuite Gatumdug, Lugaluru et Dumuzi-Abzu. M. de G. définit le caractère du sacerdoce de Lagas, en particulier des *sangu* ou administrateurs des temples, qui, par le fait de l'importance des affaires traitées dans le Temple ou autour du Temple, étaient devenus les trésoriers publics et atteignaient même la propriété privée, — de l'*abarakku* ou prophète, qui était un des principaux personnages de l'ancienne Lagas, — des *gala*, prêtres des cérémonies funéraires qui procédaient à l'ensevelissement ou à la combustion des corps et recevaient des gratifications suivant le rite de sépulture employé.

Le Hibbert Journal maintient une moyenne à peu près constante d'articles d'histoire des religions dans ses différents tomes. — Dans le volume VII (n° I à IV, octobre 1908-juillet 1909) nous notons :

Capitaine F. W. von Herbert. *The Moslem Tradition of Jesus second visit on Earth*. Sorte de conte philosophique dont il est permis de mettre en doute la provenance orientale ou tout au moins la provenance folklorique.

N° 1. Rev. T. K. Cheyne. *The Jerahmeel Theory*. Au sujet de la théorie exposée déjà ici (T. LVIII, p. 408) et qui fait des trois noms *Jerahmeel*, *Aschhur* et *Arab* la clef de toute exégèse biblique.

N° 2. Dr Lewis R. Farnell. *Religious and social aspects of the cult of ancestors*

and heroes. Important article moins de vulgarisation que de classification de résultats. M. F. y met en relief d'abord la différence entre le culte des ancêtres et le culte des héros. Comme conditions nécessaires ou simplement favorables à la manifestation de ces cultes il donne la famille sédentaire, le patriarcat. Il indique la possibilité de rapports entre ces cultes et l'eschatologie propre à chaque religion. Il nie la nécessité des relations entre ces cultes et les divers modes de funérailles. Il rejette l'hypothèse spencerienne du culte des ancêtres origine de toute religion, mais expose les traces d'influence de ce culte et de celui des héros sur les formes religieuses primitives, en particulier sur le totémisme et sur les religions évoluées (les « Toussaints » dans les différentes religions), l'influence aussi de ces croyances sur la confession ou repas sacramentel. — Dans la vie sociale et les législations primitives, législation familiale, lois concernant l'homicide, ces croyances ont aussi laissé des traces indéniables. On ne peut non plus refuser toute valeur à l'hypothèse qui place la mimétique funéraire à l'origine de la tragédie antique.

N° 3. Rev. B. N. Alford. *Variations between Matthew and Mark*. Signale dans les modifications que Matthieu a fait subir au texte de Marc plusieurs tendances qui permettent de préciser le sens de l'action évangélique à l'époque de Matthieu : tendance particulariste (Matth. XI, 6 ; XV, 24) ; ascétique (XI, 10 ; XIX, 10, 12 ; XIX, 9) ; ecclésiastique (XVI, 19-XXVIII, 19) ; théologique (VIII, 16 ; IV, 23 ; IX, 18). Elles se traduisent parfois par de naïfs changements dans les mots : Marc VI, 3 changé en Matth. XIII, 55 ; Marc VI, 5 en Matth. XIII, 58 ; etc.

Rev. F. N. Paul. *On two dislocations in St John's Gospel*. Porte sur les deux « dislocations ». Joh. VII, 15-24 et XIII-XVI. Intéressante explication par les conditions matérielles de scription du texte évangélique, notamment sa division en feuilles, colonnes, etc.

N° 4. B. D. Eerdmans. *A new development in Old Testament criticism*. Article de vulgarisation supérieurement informée. M. E. indique l'influence sur les études bibliques de la connaissance récente des civilisations assyrienne, babylonienne, égyptienne, syrienne, et du folklore de l'Orient contemporain. Il montre à grands traits l'œuvre propre à l'école de Robertson Smith, à celle de Graf-Kuenen-Wellhausen, etc. Il signale sommairement les traces dans les premiers livres du canon biblique du double courant jahviste et élohiste.

Ed. Montet. *Le culte des saints dans l'Islam*. Donne sous une forme légèrement résumée la remarquable étude analysée plus haut. P. A.

ERRATUM

Une faute d'impression a fâcheusement dénaturé, dans notre dernier numéro, page 261, la signature qui se trouve à la fin de l'étude sur *Les légendes grecques des saints militaires* du P. H. Delehaye. Nos lecteurs ont dû, d'eux-mêmes et sans avoir besoin de recourir au sommaire, reconnaître sous l'erroné *Serruyos* le nom de notre collaborateur M. Daniel Serruys.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME CINQUANTE-NEUVIÈME

ARTICLES DE FOND

	Pages.
<i>E. Brandenburg.</i> Les vestiges des plus anciens cultes en Phrygie . . .	1
<i>St. Gsell.</i> Les cultes égyptiens dans le nord-ouest de l'Afrique sous l'empire romain	149
<i>R. Dussaud.</i> Cham et Canaan	221
<i>A. Moret.</i> Le Verbe créateur et révélateur en Égypte	279
<i>Jean Maspero.</i> Théodore de Philae.	299
<i>F. Nicolardot.</i> La Résurrection de Jésus et la critique depuis Reimarus	318

MÉLANGES ET DOCUMENTS

<i>J. Capart.</i> Bulletin critique des Religions de l'Égypte (1906 et 1907).	17, 160
<i>E. Lefébure.</i> Le Bouc des Lupercales	73
<i>J. Toutain.</i> L'archéologie religieuse et l'Histoire des religions au deuxième congrès international d'archéologie (Alexandrie, Le Caire. Avril 1909)	231
<i>N. Söderblom.</i> Note sur l'agriculture dans l'Avesta	333
<i>L. de la Vallée Poussin.</i> Notes sur le Grand Véhicule	338

REVUE DES LIVRES

I. — ANALYSES ET COMPTES RENDUS.

<i>Abd-oul-Beha.</i> Les leçons de Saint-Jean d'Acre (<i>Ed. Montet</i>).	124
<i>Bertholet (A.).</i> Das religionsgeschichtliche Problem des Spätjudentums (<i>C. Piepenbring</i>)	351
<i>Beuzart (P.).</i> Essai sur la théologie d'Irénée (<i>E. Rochat</i>)	262
<i>Bouglé (C.).</i> Essai sur le régime des castes (<i>E. Lacôte</i>)	96
<i>Caspari (W.).</i> Aufkommen und Krise des israelitischen Königstums unter David (<i>Ed. Montet</i>)	351
<i>Cheyne (T. K.).</i> The Decline and Fall of the Kingdom of Judah (<i>Ed.</i> <i>Montet</i>).	247
<i>Cumont (Fr.).</i> Recherches sur le manichéisme (<i>E. de Stoop</i>)	111

TABLE DES MATIÈRES

387

	Pages.
<i>Debidour (A.)</i> . L'Église catholique et l'État sous la troisième République (<i>A. Houtin</i>)	369
<i>Delehaye (H.)</i> . Les légendes grecques des saints militaires (<i>D. Serruys</i>)	255
<i>Dreyfus (H.)</i> . Essai sur le Béhaïsme (<i>Cl. Huart</i>)	361
<i>Duchesne (L.)</i> . Histoire ancienne de l'Église, I-II (<i>F. Nicolardot</i>)	115
<i>Foucart (G.)</i> . La méthode comparative dans l'histoire des religions (<i>Goblet d'Alviella</i>)	82
<i>Friedlaender (M.)</i> . Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu (<i>M. Vexler</i>)	108
<i>Gautier (L.)</i> . La loi dans l'ancienne Alliance (<i>C. Piepenbring</i>)	248
<i>Génier (R.)</i> . Vie de St. Euthyme le Grand (<i>H. Grégoire</i>)	355
<i>Graffen (R.) et Nau (F.)</i> . Patrologia orientalis, III, 3 ; IV, 5 et 6 (<i>F. Macler</i>)	263
<i>Gruppe (O.)</i> . Die mythologische Literatur aus den Jahren 1898-1905 (<i>R. Dussaud</i>)	89
<i>Justin</i> . Dialogue avec Triphon, I (<i>F. Nicolardot</i>)	354
<i>Knudtzon (J. A.)</i> . Die El-Amarna Tafeln (<i>R. Dussaud</i>)	250
<i>Leonard (W. E.)</i> . The fragments of Empedocles (<i>Ch. Michel</i>)	105
<i>Lewis (F. Grant)</i> . Le témoignage d'Irénée pour le quatrième Évangile (<i>E. Rochat</i>)	261
<i>Mâle (E.)</i> . L'art religieux de la fin du moyen âge en France (<i>P. Alphandéry</i>)	364
<i>Meinhold (H.)</i> . Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung (<i>Ed. Montet</i>)	245
<i>Millien (A.)</i> . Chants et chansons populaires du Nivernais (<i>A. van Gennep</i>)	242
<i>Montgomery (J. H.)</i> . The Samaritans (<i>F. Macler</i>)	104
<i>Moore (Clifford H.)</i> . The distribution of oriental Cults in the Gauls and the Germanies (<i>Ad. J.-Reinach</i>)	93
<i>Morales et Religions (Ed. Montet)</i>	349
<i>Moret (A.)</i> . Au temps des Pharaons (<i>R. Weill</i>)	243
<i>Musil (A.)</i> . Arabia Petræa, III (<i>R. Dussaud</i>)	100
<i>Pérot (Fr.)</i> . Folklore bourbonnais (<i>A. van Gennep</i>)	240
<i>Pettazzoni (R.)</i> . Le origini dei Kabiri nelle isole del mar Tracio (<i>R. Dussaud</i>)	252
<i>Smith (W. B.)</i> . Der vorchristliche Jesus (<i>M. Vexler</i>)	106
Theologische Studien, Theodor Zahn zum 10 Oktober 1908 dargebracht (<i>A. Loisy</i>)	87
<i>Van Gennep (A.)</i> . Les rites de passage (<i>Goblet d'Alviella</i>)	236
<i>Westcott (G. H.)</i> . Kabir and the Kabir Panth (<i>Cl. Huart</i>)	358

II. NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

<i>Allotte de la Fuye</i> . Documents présargoniques, I, 1 (<i>H. de Genouillac</i>)	267
--	-----

	Pages.
<i>Beylié (L. de)</i> . La Kalaa des Beni Hammad (<i>R. Dussaud</i>)	129
<i>Bihlmeyer (P. H)</i> . Hagiographischer Jahresbericht (<i>P. Alphanéry</i>). . .	269
<i>Black (G. F.)</i> . A Gypsy Bibliography (<i>A. P.</i>)	131
<i>Champion (P.)</i> . Le prisonnier desconforté du château de Loches (<i>P. A.</i>) .	375
<i>Dombart (B.)</i> . De civitate Dei (<i>F. Nicolardot</i>)	373
<i>Grenfell et Hunt</i> . Fragment of an uncanonical Gospel from Oxyrhynchus (<i>A. Loisy</i>).	127
<i>Gressmann (H.)</i> . Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testa- ment (<i>R. Dussaud</i>).	128
<i>Hastings (J.)</i> . A Dictionary of Christ and the Gospels (<i>P. Alphanéry</i>). .	129
<i>Joergensen (J.)</i> . Saint François d'Assise (<i>P. A.</i>)	270
<i>Luchaire (A.)</i> . La Société française au temps de Philippe-Auguste (<i>P. A.</i>). .	373
<i>Mater (A.)</i> . La politique religieuse de la République française (<i>P. A.</i>). .	376
Memorie della R. Accademia delle scienze de l'Istituto di Bologna (<i>A.</i> <i>Meillet</i>)	372
<i>Moeller (E. V.)</i> . Die Eleudenbrüderschaften.	374
<i>Nicolardot (F.)</i> . La composition du livre d'Habacuc (<i>A. Loisy</i>).	127
<i>Niedlich (J. K.)</i> . Religionsgeschichtliche Tabellen (<i>P. Alphanéry</i>). . .	375
<i>Pascal (C.)</i> . Letteratura latina medievale (<i>P. A.</i>)	268
<i>Rendtorff</i> . Die Taufe im Urchristentum (<i>F. Nicolardot</i>)	372
<i>Richard (G.)</i> . La Femme dans l'histoire (<i>P. Alphanéry</i>)	132
<i>Rodet (P.)</i> . Le culte des sources thermales à l'époque gallo-romaine (<i>J. Toutain</i>)	128
<i>Rogers (R. W.)</i> . The Religion of Babylonia and Assyria (<i>R. Dussaud</i>). .	267
<i>Rotta (P.)</i> . La Coscienza religiosa medievale (<i>P. Alphanéry</i>).	269
<i>Russell (B.)</i> . La Philosophie de Leibniz (<i>H. Norero</i>)	132
<i>Schalck de la Faverie (A.)</i> . Les premiers interprètes de la pensée améri- caine (<i>P. Alphanéry</i>).	131
Textes de la politique française en matière ecclésiastique (<i>P. A.</i>). . . .	376
<i>Tocco (F.)</i> . Studii Francescani (<i>P. A.</i>)	130
<i>Wilhelm (Fr.)</i> . Deutsche Legenden und Legendare (<i>P. A.</i>)	130

CHRONIQUES, par MM. René Dussaud et Paul Alphanéry.

Correspondance : Lettre de M. Ch. Bruston, p. 144 ; Lettre de M. Syl-
vain Lévi, p. 377.

Enseignement de l'histoire des religions à Paris : Chaires de MM.
H. Derenbourg et Jean Réville, à l'École des Hautes-Études, p. 270 ;
Chaire de M. Jean Réville au Collège de France, p. 270 ; Leçon
d'ouverture du cours d'Histoire des Religions au Collège de France,
p. 270.

- Généralités* : Études de la C^{te} de Jésus, p. 143; Die Religion in Geschichte und Gegenwart, p. 144; Congrès international des sciences historiques à Berlin, p. 147; E. Durkheim, Les Systèmes classiques sur les origines de la pensée religieuse, p. 277; Bulletin d'histoire des religions de la Rivista storico-critica delle Scienze teologiche, p. 278; Epigraphie grecque et latine d'Égypte, p. 378; Archiv für Religionswissenschaft, p. 379; Hibbert Journal, p. 384; L. R. Farnell, Religion and social aspects of the cult of ancestors and heroes, p. 384.
- Non-civilisés* : L'homme quaternaire et les non-civilisés, p. 134; B. Gutmann, lieux de sacrifice des Wadschagga, p. 142; Scène rituelle de l'époque quaternaire, p. 377; R. R. Marett, La formule du tabou et du mana, p. 380.
- Religions de l'Inde et de l'Iran* : Mithriastes en Gaule, p. 379; P. Oltramare, La formule bouddhique des douze causes, p. 383.
- Religions de l'Égypte* : Temple de Mykérinos à Memphis, p. 134; Fouilles d'Éléphantine, p. 135; Les prêtres de Tebtynis, p. 136; Un « hieron asylon » au Fayoum, p. 136; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, t. I, 2^e partie, p. 275; L'Iséum Campense, p. 378.
- Religion assyro-babylonienne* : Fouilles du commandant Cros à Tellohn p. 137; Fouilles d'Assour, p. 137; H. de Genouillac, Une cité du Bas-Euphrate au quatrième millénaire, p. 383.
- Judaïsme* : Fouilles d'Éléphantine, p. 135; Cimetière juif de Tell-el-Yahoudiyeh, p. 137, 378; Fouilles de Jéricho, p. 138; Pseudo-figure de Yahvé, p. 139; Le livre d'Esther, p. 140; A. Loisy, La religion d'Israël, p. 381; B. D. Eerdmans, A new development in Old Testament criticism, p. 385.
- Islamisme* : K. Vollers, La légende de Chidher, p. 380; Ed. Montet, Les saints musulmans dans l'Afrique du Nord, p. 382 et 385. W. von Herbert, Moslem tradition of Jesus second visit on Earth, p. 384.
- Autres religions sémitiques* : Fouilles de Jéricho, p. 138; Inscription sémitique de Gézer, p. 138; L'autel minéen de Délos, p. 139; Fouilles du P. Delattre à Carthage, p. 139; Culte de Saturne en Afrique, p. 141; Orotalt, p. 141, 277; Sanctuaire oriental trouvé à Ostie, p. 379.
- Religions anciennes de la mer Egée et de l'Asie Mineure* : Sabazios, p. 378; Von Duhn, Der Sarkophag aus Haghia Triada, p. 379; Sophus Bugge, Etrusques, Indogermains et populations préhelléniques d'Asie Mineure et de Grèce, p. 381.
- Religions de la Grèce et de Rome* : Dictionnaire Daremberg et Saglio (Sacrificium-Sculptura), p. 141; R. Wunsch, Deisidaimoniaka, p. 142; Von Domaszewski, La voie triomphale à Rome, p. 142; W. Soltau, Légende de Romulus, p. 132; Temple romain du Vernègues, p. 142;

58^e livraison du *Lexicon* de Roscher, p. 271 ; P. Gauckler, *Inscriptions latines de Tunisie*, p. 276 ; Glotz, *Bulletin d'histoire grecque*, p. 278 ; *Épigraphie grecque et latine d'Égypte*, p. 378 ; *L'Iséum Campanense*, p. 378 ; *Sanctuaire oriental trouvé à Ostie*, p. 378 ; S. Wide, *Adroi Biaiothanatoi*, p. 380 ; Von Domaszewski, *Calendrier chypriote*, p. 381 ; Sophus Bugge, *Etrusques, Indogermains et populations primitives d'Asie Mineure et de Grèce*, p. 381.

Religions des Celtes et des Germains : Fouilles du Mont Auxois, p. 378.

Christianisme ancien : A. Heisenberg, *Grabeskirche und Apostelkirche*, p. 142 ; Marc III, 21, p. 144 ; von Herbert, *Moslem tradition of Jesus visit on Earth*, p. 384 ; Alford, *Variations between Matthew and Mark*, p. 385 ; F. N. Paul, *On two dislocations in S. John's Gospel*, p. 385.

Christianisme du moyen âge : *Art chrétien d'Asie Mineure*, p. 140 ; Jean Dominici, *Lucula noctis*, p. 143 ; P. Sabatier, *Originalité de saint François d'Assise*, p. 143 ; *Peregrinatio ad loca sancta*, p. 276 ; *Chrétiens de Nubie*, p. 378 ; *Églises byzantines de Constantinople*, p. 379 ; *Église des croisés à Nazareth*, p. 379.

Christianisme moderne : *Histoire des patriarches melkites*, p. 276 ; *Fêtes jubilaires de Genève*, p. 382.

Folk-lore : E. Cosquin, *Le cadre des Mille et une nuits*, p. 140 ; A. Hellwig, *Mystische Meineidzeremonien*, p. 142.

Erratum : p. 385.



Le Gérant : ERNEST LEROUX.

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER.

REHIOUCLS

PERIODICALS

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO \$1.00 ON THE SEVENTH DAY
OVERDUE.

SEP 19 1938

5 SEP 1938

REC'D LD

AUG 23 1956

MAR 19 1975 64

REC'D FEB 26 '75

LD 21-95m-7,'37

205055
Revue de l'histoire des religions. — v. 59

EP 19 1938 *Gregoir* DEC 5 ~~1938~~

PERIODICALS

BL3
R4
v. 59

206055

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY
Revue de l'histoire des religions

